Ж. Дельоз
Ф. Гваттарі

капіталізм і шизофренія

АНТИ-ЕДІП

G.Deleuze
F.Guattari

capitalisme et schisophrénie

L'ANTI-OEDIPE

Paris
Les Editions de Minuit
1972

Ж.Дельоз
Ф.Гваттарі

капіталізм і шизофренія

АНТИ-ЕДІП

Київ
КАРМЕ — СІНТО
1996

1* 6-525

ББК Ю216
Д-79

Дельоз Ж., Гваттарі Ф.

Капіталізм і шизофренія : Анти-Едіп

Переклад з французької, вступ О.Шевченка.

Київ: КАРМЕ — СІНТО, 1996. — 384 с.

ISBN 5-7719-5062-6

До уваги читачів пропонується трактат з шизоаналізу, побудований на засадах послідовної критики головних положень традиційної психоаналітичної техніки. З точки зору підкреслено "буржуазної" програми шизоаналізу структурно-символічній концепції несвідомого протиставляється розуміння його на підставі постулату єдності природи й людини; репресивній структурі едіпового комплексу з його символами страху й провини протиставляється позитивний образ виробництва бажання без жодних обмежень, а моделі невротика як методологічному принципу та ідеальному типу західноєвропейської культури — відверто скандальний образ шизофреніка як епістемологічний ідеал аналітичного дослідження й найвища антропологічна цінність.

Адресовано широкому читацькому загалу.

Видання здійснено за сприяння та підтримки Посольства Франції в Україні, Міністерства закордонних справ Франції та Міжнародного фонду "Відродження".

ISBN 5-7719-5062-6 ББК Ю216

Редактори — Т.Кошма, А.Стратьєва

Коректор — В.Пономарьов

Комп'ютерна верстка — І.Смурова

Місце шизоаналізу в європейській філософії

Незважаючи на безперечний авторитет та світову знаність, Жиль Дельоз залишається постаттю екзотичною та загадковою. Його місце в історії французької філософії, справжнє значення його творчості для цієї традиції, потенції, що задають перспективи розвитку й життєздатності дельозівського стилю філософування, залишаються досі ще не з'ясованими. На відміну від більш модних постатей поміж його сучасників і колег по філософському цеху, що здобули статус "зірок", Дельоз завжди залишався немовби в затінку. Його значущість, звісна річ, визнають, але цитують його набагато менше, ніж Лакана, Фуко, Дерріда. Практично відсутні серйозні історико-філософські дослідження, в яких були б бодай спроби грунтовно проаналізувати його творчість. Неявна установка, що наперед визначає поверхові судження про цього мислителя, пояснюється, мабуть, стереотипом, згідно з яким Дельоз належить до низки "значних", проте не першорядних філософів; до ряду сумлінних та цікавих коментаторів, але не генераторів нових ідей, підходів й широкомасштабних напрямків; до розряду тонких аналітиків, однак не "властителів думок". Причиною з'яви подібної установки є, на наш погляд, програмова неідеологічність дельозівського стилю мислення, неможливість зведення його концептуальних побудов до легкотиражовуваних формул (на кшталт "деконструкції", "мікрофізики влади", "свідомості як мови" тощо) і, як наслідок, потреба в особливій культурі аналітичної праці з його текстами, що передбачає хист та смак до реальної складності концептуальної тканини, де не подибуються остаточні розв'язки та завершальні визначення.

Розвинутий у праці "Капіталізм і шизофренія", що її Ж.Дельоз писав у найщільнішому співробітництві з відомим психіатром Ф.Гваттарі, проект шизоаналізу не став, та й не міг стати грунтом для традиції чи нового наукового напрямку. Хіба ж можна уявити собі практикуючих "шизоаналітиків"? Бо ж дух шизоаналізу — це дух заперечення будь-яких форм ідеологічного покріпачення та самоототожнення на ідеологічних засадах. Парадокс подібного "неідеологічного заперечення" полягає в тому, що шизофренічна втеча пропонує читачеві досвід безопорного й негарантованого існування, відсутність землі обітованої наприкінець шляху, відмову від звичних орієнтирів (аж до відмови від такої найважливішої характеристики європейського "трансцендентального суб'єкта", як концепт *"Я"*) — від усього, що створює комфортну ілюзію цілісності та єдності. Проект шизоаналізу відмовляє у праві на існування будь-якій системній визначеності, яка передбачає зупинку, "позасвітове позаперебування" й можливість споглядального ставлення до світу. Замість затишку трансцендентальної зупинки, наочним образом якого для Дельоза стає канапа психоаналітика, шизоаналіз утверджує ідеал вічного кочівника, безперервної втечі в пустелю. Й, нарешті, цей антиідеологічний проект відмовляється від пресупозиції будь-якої захищеності від світу в царині мови й логічної репрезентації (яка б висновувалася із засновків трансцендентальної суб'єктивності). "Шизономадичний" проект полишає людину наодинці зі світом, грізним, шаленим, але у чомусь прекрасним, де існують лише "флюїди" та "корпускули", "потоки" та "часткові об'єкти", де смерть перетворюється на невід'ємну складову самого життя.

Безперечно, така стратегія філософування не могла б залишити по собі "традицію", але має сприйматися, в найгіршому разі, як одиничний прецедент, бешкет у дусі маркіза де Сада, як епатування звичок філософської,

академічної добропорядності, як естетський аморалізм філософуючого денді, або ж, у кращому разі, як цікавий уявний експеримент, як претензійний курйоз. Одиничному характерові шизоаналітичного проекту значною мірою сприяла складність та "багатофакторність" його метафізичного обгрунтування, поліфонія тем, сюжетів та мотивів, які стали підгрунтям нового езотеричного міфу, який і вможливлює шизоаналіз. Цей міф незвідний до магії авторитету того чи того гучного імені чи визнаного філософського напрямку. Наприклад, на сторінках книги часто цитовано Маркса, проте дельозівський міф у його кінцевій редакції не має нічого спільного ані з марксистським міфом про комунізм як завершення історії, ані з марксистським апокаліптичним, катастрофічним циклізмом "заперечення заперечення", ані з марксоїдними та постмарксистськими історіософськими спекуляціями про "закони світової історії". Те саме можна сказати про інші філософські персонажі, що мешкають на сторінках дельозівської праці. Та й справді, міф Дельоза унаочнює ще один розхожий ідеологічний штамп — про постмодернізм. Він є постмодерністським у тому розумінні, що використовує імена, сюжети й мотиви, які з погляду академічної філософії є різнорідними й навіть несумісними за своїм ідейним складом.

Для створення своєї онтології, теорії пізнання, соціального праксису, натурфілософії й філософії історії Дельоз вдається до філософських ходів Спінози і Ніцше, Маркса і тих французьких мислителів, котрі акцентують "темний" бік людської природи (Арто, Бланшо, Батай і Клоссовський), до психоаналітичної техніки та структуралістської методології (проте не у поширеній редакції Ф. де Соссюра, а у вигляді відстороненого й екзотичного варіанту глоссематики Єльмслєва), нарешті, до неоплатонізму та квантової фізики. У пропонованому шизоаналітичному трактаті співіснують пролеткультівське захоплення машиною (що, мабуть, своїми коренями сягає ще французької філософії XVIII століття) та віталістичне звеличення першоімпульсів буття, онтологічно фундаментальніших порівняно з опозицією механізму та організму (співчутливе цитування таких мислителів, як Бергсон, Рейх, Лоуренс, Міллер). Тут можна знайти вагомі аргументи на захист природоцентризму та не менш переконливі свідоцтва на користь соціоцентризму, незаперечні характерні риси "лівої" ідеології (що структурується уведенням ідеологем Гноблення або, — у пом'якшеній формі, — Відчуження, опозиції Революційного — Реакційного, "хибної свідомості" та критики, що її викриває) і, поряд з тим, заперечення ідеологічних засад як таких. Прикладів подібних позірних плеоназмів у книзі безліч. Тому ж бо й заслуговує на подив те, що вона не справляє враження колажу ідей, але, навпаки, переконує у цілісності задуму її авторів, у наявності в ній чіткої драматургії думки.

Поєднання блискучого аналітизму й натхненної міфотворчості надає цьому витворові думки такої поширеної у французькій філософії спорідненості з художньою літературою. Тому-то відомі слова М.Фуко про те, що він усе життя писав лише романи, такою ж мірою стосуються й творчості Ж.Дельоза, і це, безперечно, відбилося у його спільній з Ф.Гваттарі праці. Проте така форма створює додаткові труднощі при спробах тлумачення подібних творів у межах сталої історико-філософської термінології. Вона зумовлює не лише зміну засад історико-філософського дослідження та наших уявлень про його апарат, одиниці аналізу і власні обмеження, про міру точного й емоційно-оцінювального, що за їхніми межами філософування переходить у чисту есеїстику та міркування "з приводу". Вона настійно потребує "путівника" і спеціального коментаря задля полегшення орієнтування у хитросплетіннях філософських сюжетів та мотивів, задля наближення читача до авантюри шизоаналітичного проекту.

У найзагальнішому вигляді історика філософії можна порівняти з криміналістом, позаяк, за відомою істиною, текст утаємничує набагато більше та дещо сутнісно важливіше, ніж те, що ним фактично мовлено. Його виражальний план — це завжди самовиправдання, це алібі та підтасовування, експлікована доказовість — не більш як картярське штукарство, мета якого — відволікати увагу від того, що водночас відбувається на рівні змісту. А змістовий план — це й є несвідоме, істина, ретельно маскована навіть від самого себе.

Жодним чином не претендуючи на адекватне "дізнання" про те, що насправді криє у собі "справа шизоаналізу", запропонуємо свою версію.

* * *

На наш погляд, частиною шизоаналітичного проекту, яку найревніше оберігають від невтаємничених, є саме його міф. Це припущення потверджується ще й тим, що критиці міфу, його репрезентативності, логічній нарративності присвячено безліч сторінок книги. Та нехай ця критика не оманює нас, позаяк Дельоз ототожнює міф і оповідне відображення у плані свідомості, вторинне щодо буття. Проте очевидно, що йдеться тут лише про певний тип міфу, паростки якого французький філософ вбачає у варварських цивілізаціях, величезних імперіях з деспотом на чолі, де з'являється головна підстава такого міфу — трансцендентальне абсолютне означальне, що формує подальші перспективи репрезентації (переважання письма, графічного первня над голосом, уведення лінеарного принципу тощо). Згідно з Дельозом, ці передумови посилюються за капіталізму, коли за обставин усе більшої суб'єк-тивності та інтимності життя складові трансцендентних засад деспотичної державної мега-машини запроваджуються як внутрішня межа й накладаються на родинний трикутник *батько—мати—я*. Так народжується міф про Едіпа як репрезентація, що деспотично нав'язує бажанню невластиву йому структурованість та слугує матрицею самоідентифікації суб'єкта капіталістичного "приватного життя". Проте у чому полягає суть ціннісного протиставлення цього логізованого, оповідального міфу і виробництва, яке філософ висновує із самої реальності?

Образи "машини" та "бажання", які невіддільні у дельозівській онтології один від одного, суттєво відрізняються від їхніх технічних та психічних відповідників. Зрозуміло, що моделлю виробництва не є реальний завод, підприємство; "машина" не є синонімом токарного верстата, а бажання — синонімом суб'єктивного воління, яке спирається на психічний образ жаданого. Марксистське словесне лушпиння приховує ту суттєву обставину, що "виробництво" у межах цієї онтології означає творіння, безперервне творення світу, та не у Декартовій свідомості, але у границях самого світу. Часова тривалість цього акту творення дає нам історичний вимір буття, де людське виробництво соціуму органічно вписується у космічні процеси. Відповідно, "бажання" набуває вигляду космічної енергії звершення, а "машина" — вигляду системи розривів плинності, яка контролює, перериває та перерозподіляє потоки бажання та надає однорідному буттєві якісної визначеності.

Таким чином, протиставлення онтології виробництва машин бажання хирлявій едіпівській репрезентації спирається не стільки на марксистську термінологію виробництва, яка має виключно соціально-економічний смисл, застосовний до суто людської діяльності; не стільки на спінозівський об'єктивізм, надто раціоналістичний за своїм духом, спрямований, як і вся ця найдавніша лінія філософської думки, на приборкання людських афектів; не стільки на вбогий біологізований віталізм,

— скільки на архаїчний міф творіння. Бо бажання — категорія виключно міфологічна. Вона упроваджується без жодного обгрунтування чи засновку; навпаки, саме через бажання вводяться усі подальші обгрунтування та засновки. Будь-який послідовний матеріалізм не відшукає його записаним у структурі матерії, будові атомів чи інформаційному коді біологічної клітини. Бажання на онтологічному рівні введено як замінник споглядального, відстороненого від світу Розуму філософського раціоналізму. Але введення цієї категорії привносить у світ драматургію, силу, що розкручує маховик світової космоісторії.

Цей міф так само різниться від едіпівської репрезентації, як "театр жорстокості" А.Арто — від ненависного йому психологічного театру. Як і Арто, Дельоз гидує крихітними світами індивідуальностей, йому до снаги гігантизм давньоіндійського епосу: лише завдяки порушенню величезних космічних шарів розбурхане буття виблискує усіма фарбами реального існування, лише таким чином воно позбавляється порожньої характеристики об'єктивності як єдиного критерію матеріальності, але набуває щільної фактури речовинності у грі неперервності й перервності, потоків і розривів. Аналогія з Арто простягається набагато глибше. Бо "жорстокість" — це лише наслідок зазначеного епічного гігантизму, якого вже не зачіпають порошинки окремих індивідуумів. Жорстокість означає лише безперервний поступ цієї світової машини, що творить реальність; саме зачарування об'єктивним ходом цієї машини визначило пристрасть Арто до давніх форм театру, а Дельоза — до дикунської "системи жорстокості", яку він протиставляє імперському терору, вважаючи, що вона є набагато ближчою до серцевини бажання, ніж комфортна система капіталістичного споживання. (Без з'ясування таких мотивів у дусі Ніцше й Арто ми нічого не зрозуміємо у дельозівській картині світу, у спрямованості його міфотворчості та його теорії бажання).

Міфологічна домінанта концептуальної побудови "Капіталізму і шизофренії" призводить до того, що його онтологія набуває вигляду натурфілософії, що претендує на опис генези світу. (Міфологема "яйця", яка з'являється у контексті цього завдання, якнайкраще вначочнює міфотворчі передчуття Дельоза та вміле нагнітання міфологічного символізму на рівні простої аналогії та метафори).

Спробуймо з'ясувати, якого вигляду набуває дельозівська картина світу, та які цеглинки використовує французький філософ для її побудови. Як і личить істинному міфу творіння, у натурфілософії Дельоза обговорюється сакраментальне питання: що було спочатку, що чому передує, — причому передування є тотожним породженню. Для його побудови характерним є те, що в ньому не робиться наголос на часовому аспекті генези світу. На відміну від суто наукових фізичних теорій виникнення Всесвіту, де наявна часова необоротність минувшої події (тобто Всесвіт не спроможний повернутися у точку та стан свого зародження), метафізичне полотно Дельоза передбачає, що акт творення відбувався водночас і на початку часів, і тепер, і відбуватиметься завжди. У деякому розумінні історичний вимір буття в його конструкції виявляється ілюзорним, позаяк він сам по собі нічого не додає у цьому світі, немовби здійснюючи задану програму.

Ця особливість дельозівського міфу цікава химерним сполученням ніцшевської філософеми вічного повернення й типово гегелівських мислительних ходів стосовно єдності історичного й логічного, єдності та боротьби протилежностей, заперечення заперечення, зняття, нескінченної гри між кількістю та якістю. Наявність гегелівського "залишку" у побудовах Дельоза є тим симптоматичнішою, що суб'єктивно французький філософ не є прихильником Гегеля, на відміну від таких його сучасників, як Батай та навіть Лакан. Натомість, філософська справа Дельоза полягала саме у відшукуванні альтернативи гегельянству та, ширше, всьому

класичному раціоналізмові, а "ніцшевський ренесанс", до якого Дельоз мав безпосередню причетність, ввижався як шлях до нової, негегелівської раціональності. Проте вже у "Презентації Захер-Мазоха" (1968 р.) Дельоз виявляє позитивне ставлення до діалектики, що не може не відбитися на оцінці платонівсько-гегелівської лінії у європейській філософії: "Мазоха надихає дух діалектики. "Венера"... починається зі сновидіння, що перервало читання Гегеля. Але мається на увазі тут, головним чином, Платон; спінозизму та доказовому розумові Сада відповідає платонізм та діалектична уява Мазоха. Одна з новел Мазоха має назву "Кохання Платона"... Платонічним тут видається не лише сходження до збагненного розумом, але й уся техніка діалектичного навернення, зміщення, перерядження, роздвоєння... Спочатку Мазох не знає, чоловік чи жінка його кореспондент, наприкінці ж він не знає, чи один він, ачи їх двоє, доки його пригода розгортається, він не знає, яку роль має відіграти у ній його дружина, — але він готовий до всього: діалектик, що ловить випадок, kairos"[1].

Ретроспективне прочитання цієї праці з методологічних позицій "Капіталізму і шизофренії" свідчить, що симпатії Дельоза належать Захер-Мазохові, а не популярнішому у Франції маркізові де Саду (на відміну від близьких до нього за духом ніцшелюбних сучасників, таких як М.Бланшо, Ж.Батай, П.Клоссовський). Виходячи з термінології шизоаналізу, Мазох ближче до шизоїдного типу свідомості, де відсутнє жорстке рольове закріплення суб'єкта у світі, і для нього є завжди можливим стати усім або ніким, тоді як Сада можна зіставити з деспотом-параноїком, що його поведінка зорієнтована у цілковитій відповідності до авторитарно побудованого, лінеарного дискурсу та трансцендентного Означального. Така діалектична інтуїція є найважливішим "джерелом та складовою частиною" програми шизофренізації свідомості, й курйозним є те, що вона тісно пов'язана з гегелівським стилем мислення.

На рівні натурфілософії ця дифузна платонівсько-гегелівська схильність до діалектики полягає у постулюванні деякого єдиного стану, з якого бере виток процес розділення на протилежності та нового синтезування. Діалектик Дельоз намагається вловити цей стан єдності-розділення у деякій синхронній суміщеності; з одного боку, поділ на протилежності — виплід абстрагуючого розуму, щоправда, зачатий у лоні самої дійсності, з іншого — єдине також виявляється наслідком обумовленого бачення, як те, з чого все починається, але куди неминуче все повертається. (Наприклад, Дельоз наполегливо розділяє соціальне виробництво та виробництво бажання, підкреслюючи при цьому, що вони являють собою одне й те саме).

Суттєвим додатком до платоно-гегелівської діалектики є для Дельоза химерні об'єкти квантової фізики, які дозволяють йому ототожнити протилежності без жодних опосередковуючих ланок. Діалектична уява, вихована на квантових об'єктах-монстрах, уже не потребує верифікації своїх концептів на рівні наочної предметності довкілля. Така уява вибудовує дивний світ, паралельний емпіричному, й наповнює його постатями у дусі Льюїса Керола. Усі концепти Дельоза є мешканцями цього квантового, керолівського й водночас міфологічного світу. Саме метафори сучасної мікрофізики якнайкраще відповідають міфотворчим спрямуванням Дельоза[2]. Подібно до того, як мікросвіт можна уявити водночас як хвилю і як частинку, в дельозівському універсумі єдине може існувати паралельно до протилежностей, ціле — окремо від

---

1 *Делез Ж.* Представление Захер-Мазоха // Венера в мехах. — М., 1992. — С.199.

2 Між побудовами квантової фізики та архаїчними міфами племені йоруба Дельоз виявляє дуже близьку спорідненість, що підтверджує невипадковість нашого порівняння.

частин і не об'єднуючи їх. У його світі можливі будь-які перетворення, як у міфології йоруба син може бути водночас братом власної матері та батьком свого батька.

Проте поділ на протилежності Дельозові потрібний для того, аби "процес пішов", тобто щоб реальний світ народився зі світу логічної неподільності та самототожності, щоб у ньому заструменіли потоки руху, щоби він заграв фарбами інтенсивних кількостей та якісної екстенсивності, щоб у ньому народилося *бажання* як енергія та воля-до звершення. Без концепту *бажання* у дельозівському світі була б неможливою така люба Дельозові процесуальність, що не має початку, кінця та раціонально усвідомлюваних цілей.

* * *

Поняттєве розгортання дельозівської натурфілософії неможливо здійснити без послідовного викладу його історіософії. Після констатації наявності у світі двох засадничих протилежностей — сил тяжіння й відштовхування — аналіз конкретних поділів та синтезів має сенс лише на підставі соціокультурного матеріалу. Ця єдність космології та історії також споріднює побудови Дельоза з гегелівським стилем мислення, проте, на відміну від Гегеля, французький філософ уводить як опосередковувальну ланку не Світовий Розум, а Виробництво: "Людська сутність природи та природна сутність людини ототожнюється у природі як виробництві, або промисловості..."[1]. Марксистська кореляція гегелівського панлогізму є у дельозівській концепції тільки позірністю, створюваною марксистською термінологією. Насправді ж за термінологічною схожістю приховується сутнісна відмінність від Марксового історизму, для якого соціально-історична реальність не була простим продовженням природи, а людське промислове виробництво — аналогом природних процесів.

У марксистській філософії природа увіходить до людського виробництва не як його орган, а виключно як матеріал, тоді як цілі виробництва та усієї людської діяльності є сторонніми природній реальності та природним законам. (Тільки подальші зазіхання тоталітарних ідеологів на універсалізм призвели до появи міфологій, з їхніми спробами описати природну та соціальну реальність однією мовою "матеріалістичної діалектики"). Людський світ є автономним, позаяк, згідно з Марксовими засновками, людина є суб'єктом. На відміну від Маркса, Дельоз десуб'єктивізує людський світ, але робить це шляхом суб'єктивізації природи. В результаті цього перенесення акцентів в нього засадничі складові міняються місцями, й тепер уже людина виступає матеріалом природної діяльності, а соціально-історична реальність виявляється лишень етапом космічного виробництва бажання.

Звісна річ, виникає закономірне запитання про суб'єкт цього бажання та його спонукальні сили. У випадку Гегеля, головною пружиною, що надає руху процесові конституювання природи, історії та пізнання, виявляється невідповідність між наявною формою Світового Духу та його сутністю, тобто відчуження. Прагнення до подолання відчуження спонукає перебіг усіх світових процесів. У Дельоза ж ми спостерігаємо інше. В нього бажання відчуженим бути не може, бо, за визначенням, спроможно репрезентувати тільки саме себе. Уся критика психоаналізу, що розгортається на сторінках шизоаналітичного трактату, спрямована супроти будь-яких форм інобуттєвості бажання — бажання як недостатності, бажання як сублімації, бажання як вторинної знакової репрезентації, бажання як потягу-до-смерті. Під виглядом критики засад фрейдизму піддано запереченню суцільну традицію відчуження, яку Дельоз недвозначно пов'язує з нещасною свідомістю. Зрозуміло, що у цих орієнтаціях він відштовхується від суцільної ге-

1 *Deleuze G., Guattari F.* Capitalisme et schisophrenie : Anti-Oedipe. — P.10.

гелівської традиції. Проте, який тоді тип філософування надихає французького мисли-теля на створення його онтологічної схеми?

Термін "синтез", що є ключовим для дельозівського пояснення механізмів виробництва бажання, містить у собі підказку: Кант. Природно, кантівська критична філософія входить у специфічні контексти "Капіталізму і шизофренії" у суттєво зміненому вигляді. Однак головне в ній визнається, а саме: схема безпосереднього породження versus схема відчуження.

"Якщо бажання продукує, то продукує реально, — роз'яснює Дельоз сутність твердження про бажання як первинну "матерію реальності", за якою вже немає жодної трансцендентності. — Якщо бажання — це виробник, то виключно як виробник реального і в реальності. Бажання є сукупність *пасивних синтезів*, які збирають часткові об'єкти, потоки й тіла, діючи як виробничі одиниці. Як результат маємо реальність, що випливає з пасивних синтезів бажання як само-продукування несвідомого. Бажанню не бракує чогось, воно не позбавлене об'єкта. Радше воно позбавлене суб'єкта; фіксація ж суб'єкта означає придушення бажання. Бажання та його об'єкт становлять одне ціле, єдиний механізм, машину машини. Машиною є бажання, об'єкт бажання — теж машина, що до неї підключена, а відтак продукт вилучається з виробництва, воно виділяє певну частку продукта, залишок припадає мандрівному, номадному суб'єктові"[1].

Ця задовга цитата багато що прояснює у кантівських витоках дельозівської концепції. Загалом, можна навіть стверджувати, що критична концепція французького філософа ближче за технікою до кантівського трансценденталізму, прояснення граничних засад теоретичної побудови (саме в такий спосіб виконано блискучу аналітику засад психоаналізу, його едіпівських засновків), аніж до Маркса. З цієї цитати, крім того, цілком зрозуміло, що місце відчуження тут заступає концепт репресії, що за будь-якої сили свого впливу не у змозі змінити природу бажання. Кантіанські джерела ідеї "синтезів породження реальності" зазнають, проте, суттєвого перетворення, і схема цього породження повністю об'єктивізується, відривається від свідомості та суб'єкта (навіть трансцендентального). З побудов Дельоза випливає, що вже не суб'єкт утворює синтези у своїй свідомості й тим породжує реальність, а навпаки — як побічний продукт тих синтезів, що відбуваються у самій реальності, в онтологічний осадок випадає суб'єкт. У цьому пункті Дельоз чітко виявляє своє розмежування з кантівським типом критицизму, вважаючи його свого роду предтечею психоаналізу. Визнаючи заслуги Канта, коли вже йдеться про зв'язок теорії бажання та "критичної революції", там, де німецький філософ розглядав бажання як породжуючу причину реальних об'єктів, Дельоз ставить йому на карб те, що породження в нього може відбуватися лише в ірреальних, галюцинаторних чи фантазматичних формах, тобто виключно у формах психічної реальності. Таким чином, у кантівському підході Дельоз вбачає риси того дуалізму (дуалізму буття й свідомості, суб'єкта й об'єкта, виробництва природного й вироб-ництва бажання, зовнішнього й унутрішнього), що супроти нього спрямований увесь пафос шизоаналізу.

За правилами тієї гри, що її Дельоз пропонує читачеві, некоректно запитувати, кому належить бажання; позаяк суб'єкт є вторинним та похідним, питання це відпадає саме собою. Проте логіку продукування цього анонімного бажання, що нікому не належить, можна пояснити за логікою, характерною для грузинського анекдоту. Суть цієї логіки така: об'єкт існує, отже його вироблено; якщо його вироблено, тож він є результатом бажання; коли він є результатом бажання, значить, виробництво, бажання та існування збігаються. Подібне ототожнення існування та бажання нагадує онтологічні докази існування буття Божого та наперед задає неоплатоністську корекцію кантівської схеми

---

1 Ibid. — P.34.

породження. Як і в неоплатонізмі, у Дельоза відсутні будь-які негативні, "від'ємні", деструктивні складові Бажання (буття), й суцільний процес виробництва передбачає цілком пози-тивні синтези. Навіть процес руйнування мислиться Дельозом у дусі синтетичного покладання реальності, смерть — як найважливіша складова "виробництва життя", переривання матеріального потоку — як синтез поділу, диз'юнктивний синтез.

З усіх зазначених кантівсько-неоплатоністських передумов породження реальності вимальовується перша онтологічна схема виробництва бажання, перший начерк натурфілософії Дельоза (одначе її розгорнута машинно-виробнича експлікація тут ще відсутня). Вона має такий вигляд: "Машина бажання — аж ніяк не метафора. Це те, що перериває або є перерваним в три різних способи. Перший іде від конективного синтезу й мобілізує *лібідо* як енергію вилучення. Другий — від диз'юнктивного синтезу й мобілізує *нумен* як енергію відокремлення. Третій — від кон'юнктивного синтезу й мобілізує *волюптас* як залишкову енергію. Маємо три аспекта процесу виробництва бажання, що в них він постає водночас як виробництво виробництва, виробництво реєстрації і виробництво споживання. Вилучати, відокремлювати, "залишати" — означає, виробляти, означає, здійснювати реальну діяльність бажання"[1]. (Зверніімо увагу на те, як загалом зберігається кантівський категоріальний кістяк, але як перекидаються з ніг на голову усі його складові. У Дельоза генетично первинним виявляється саме *виробництво-породження*, *нуменальний* рівень посідає серединне положення і тільки на рівні *волюптас*, в останню чергу, з'являється суб'єкт.)

Аби просуватися далі, нам необхідно з'ясувати, у чому смисл уведення машини до онтології виробництва бажання. Частково вона є замінником відсутнього суб'єкта; на відміну від останнього, вона здійснює операції, але позбавлена рефлексії, репрезентації бажання на рівні свідомості. У тому розумінні, в якому машина належить до об'єктивно-онтологічних характеристик буття, вона є також характеристикою праці несвідомого. "Несвідоме є машинним", — ось теза, яку Дельоз протиставляє усім психоаналітичним версіям *несвідомого*, що мали за несвідоме або *перед-свідоме*, що має перейти на рівень свідомості (тобто *ще не-свідомість*), або ж *витіснене* зі свідомості (тобто *вже не-свідомість*). Проте в усякому разі свідомість-суб'єкт виступає у них мірою несвідомого.

У Дельоза усе виглядає інакше, ба й навіть навпаки. В нього свідомість вторинна, несубстанціональна, епіфеноменальна. Несвідоме ж позбавлене подібних репрезентативних характеристик та найменших ознак раціональної дії: ідеального планування, цілей, завдань тощо. Саме тому, згідно з Дельозом, машинне несвідоме є вищою мірою реальним — воно просто *виробляє, отже існує*. Тому першою можливою помилкою у трактуванні дельозівської машинної онтології було б подання її за діяльнісною схемою: мета — засіб — результат. Другою помилкою було б наочне уявлення про машини як дискретні самозамкнені об'єкти, тобто за подобизною машин технічних. Сам Дельоз пояснює це можливе викривлення як наслідок оптики побутових наочних уявлень, уводячи опозицію молярних машин (тобто підвладних системно-структурним закономірностям відношення частин до цілого) та власне машин бажання, де ціле висновується з частин і де будь-які холістські уявлення виявляються нерелевантними.

Методологічно роз'яснюючи своє розуміння співвідно-шення між машинами, організмом та бажанням, Дельоз наводить як приклад суперечку між механіцизмом та віталізмом. Розглядаючи засадничі тези цієї полеміки (структурна єдність машини — індивідуальна єдність організму), він зауважує, що обидві сторони тлумачать бажання як дещо зовнішнє стосовно машини. Формулюючи свою теорію машин бажання як таку, що перебуває поза суперечністю між механізмом та організмом, він співчутливо цитує С. Батлера, який у своїй "Книзі про машини" піддає сум-

1 Ibid. — P.49—50.

ніву як специфічну єдність організму, так і структурну єдність машини, а як модель уявлень про машину бере не систему людина — машина, а таку систему відтворення у живій природі, як "конюшина — джміль". Виходячи з цієї системи, зрозуміло, що один тип машини може існувати та відтворюватися лише за посередництвом інших машин і що цілісність машини не можна описувати у вигляді замкненої системи.

Тільки за такого підходу до опису принципу машинності можна зрозуміти керолівські твердження Дельоза про цілісність, яка нічого не об'єднує та існує окремо від частин. Тільки в такому разі можна зрозуміти найабстрактніше дельозівське визначення машини як "системи перервностей", як того, що перериває плин матеріального потоку (Дельоз вживає тут грецький термін — *hyle*[1]). Без цього членування, цієї артикуляції з боку машин, матеріальна плинність залишалася б чистою мінливістю, якої матерія набуває лише "в ідеї"; тому Дельоз підкреслює, що машинна перервність не означає ані розриву з реальністю, ані протиставлення плинності, але, навпаки, саме завдяки машині, згідно з дельозівською діалектикою, ідеальна плинність перетворюється на конкретні матеріальні потоки.

Саме така онтологія, де машина не є дискретним об'єктом (а їхня сукупність — механічною сумою таких об'єктів), але увіходить у множину контекстів, виконує множину функцій, перериває потоки різної природи (наприклад, рот виконує функції переривання та "вилучення" з потоку молока, потоку повітря та потоку звуків), — саме це дозволяє зрозуміти, як у Дельоза можуть співіснувати онтологія машин та культ бергсонівської процесуальності, як йому вдається сформувати концепцію, що лежить в іншій онтологічній площині, ніж опозиція "механізм — організм", або "структурність — індивідуальність". Таким чином, дельозівська онтологія являє собою пістрявий, яскравий світ артикульованих туманностей, де замість структурних цілісностей мають місце потоки молекулярних часткових об'єктів[2], які водночас протиставляються різним типам відокремлених індивідуальностей (на кшалт "організм", "стать", "Я" тощо).

* * *

Оскільки думка Дельоза є не лише природоцентричною, але й соціоцентричною, конкретний аналіз функціювання машин бажання він здійснює вже на матеріалі історії та різних типів соціуму. Саме там первинна абстрактна схема *лібідо — нумен — волюптас* набуває вигляду еволюції машин бажання, що заступають місце одна одної, а натурфілософія переходить у філософію історії.

Щоб розібратися, як відбувається еволюція машин бажання у дельозівській картині світу, треба проаналізувати другу засадничу категорію з тезауруса Дельоза, яка відіграє у шизоаналітичній концепції не меншу роль, аніж категорія машини. Йдеться про концепт *тіла без органів*, який становить граничний випадок концепта *тіла* як такого, що передбачає різні типи тіл і пов'язані з ними операції територизації та детериторизації. В чому ж полягає смисл уведення цієї категорії до теоретичних конструкцій шизоаналізу? Хіба описана вище онтологія машини бажання не є самодостатньою і придатною для продукування нового натурфілософського та історіософського міфу?

На наш погляд, поява концепту *тіла* безпосередньо пов'язана з відсутністю в Дельоза традиційного суб'єкта і постулата структурованості

1 Ibid. — P.43.

2 Термін "частковий об'єкт", а також опозиція "молярне — молекулярне" відіграють найважливішу роль у дельозівському шизоаналізі.

об'єктів, або машин бажання. Це, безперечно, сприяє створенню принадних методологічних конструкцій, але те ж саме створює деякі труднощі там, де загальні онтологічні уявлення про світобудову треба наповнити конкретним соціальним аналізом. Працюючи в межах марксистського поняттєвого апарату, — коли йдеться про соціально-економічне обґрунтування шизоаналізу, — Дельоз не міг не зіткнутися з улюбленим уявленням марксистів про формації як головні якісні визначеності світового історичного процесу, а також із базовою для марксизму ідеєю класів, які за марксистською телеологією є аналогами суб'єкта класичної філософії Нового часу. (Попри всі нововведення марксизму, пов'язані з відкриттям фантазматичного світу ідеологічної свідомості, у його побудові зберігається класична рефлексивна схема соціальної ціле-раціональної дії, що задає розробку поняття "інтересу"; цей концепт уписується в лінію уявлень про *гомо економікуса*, чиї істинні цілі є для нього самого цілком прозорими, лише зазнають маскуючого їхню негожість викривлення в ідеологічному дискурсі. Тут виявляється безперечна аналогія з комплексом уявлень Фрейда про сублімацію й витіснення; аналогічними є самі кінцеві завдання марксистського "наукового світогляду" та психоаналізу, — і в тому, і в тому разі йдеться про узгодження фактичного змісту уяглень, притаманних людській свідомості та їхнього ідеологічного оформлення.)

Яким чином Дельоз розв'язує постала проблеми за допомоги концептів *машин бажання* і *тіл*? Дещо випереджаючи події, зазначимо, що додержуючись чисто зовнішнього марксистського термінологічного декорума і зберігаючи в цілому позірну відповідність щодо загальної схематики Маркса (а іноді й Енгельса) стосовно світового історичного процесу, Дельоз уводить до неї низку постулатів такого гатунку та "шизофренізує" її таким чином, що кінцевий результат цієї "єретичної ревізії" вже нічого спільного не має з марксистським ідеологічним катехізисом.

Перш за все Дельоз підриває базовий постулат Марксового економічного детермінізму (і всіх спекуляцій щодо базису та надбудови), згідно з яким економічне виробництво є водночас і виробництвом усіх суспільних відносин. Увівши категорію *бажання* як засадничий світоглядний символ, Дельоз відмовляється від ідеї економічного виробництва як ґрунтівної підстави будь-якої соціальної діяльності та об'являє його залежним від виробництва бажання.

На перший погляд, ця відмінність може видаватися чисто термінологічною, однак вона приховує докорінну переорієнтацію у сфері соціальної філософії. Це стосується передусім відмови від засновку *гомо економікуса*, згідно з яким бажання є еквівалентним раціональному знанню про бажання, тобто бажання й свідомість збігаються. У Дельоза виробництво бажання є несвідомим. А звідси випливає не тільки те, що воно онтологічно є більш первинним щодо економічного і соціального виробництва і що останнє є окремим випадком першого (як ми вже з'ясували, виробництво бажання в Дельоза сягає корінням самого світотворення, становить космічний принцип становлення об'єктів), — звідси випливає також, що економічне виробництво репрезентує виробництво бажання завжди викривлено. Це викривлення пов'язане з тим, що, по-перше, економічне та соціальне виробництво проходить крізь фільтр свідомих уявлень, по-друге, воно пов'язане із заборонами та кодифікацією, і по-третє, воно не може обійтися без того, що Дельоз називає територизацією. (Якщо спробувати подати її коротке визначення, то йдеться про певне штучне тіло, до якого кріпляться соціальні, економічні й технічні машини, яке здатне їх об'єднати в ансамбль, аби на рівні соціуму здійснити ті синтези, що на онтологічному рівні Дельоз визначив як синтези виробництва, реєстрації та споживання.) На відміну від зазначених характеристик економічного та соціального виробництва, виробництво бажання є несвідомим, декодованим, або декодифікованим, і

детериторизованим, і все це зведено до тези, багаторазово повторюваної у "Капіталізмі і шизофренії": виробництво бажання і виробництво соціальне є ідентичними за природою, але різними за режимом.

Як аналог штучного тіла, до якого кріпляться машини бажання, введено один з найбільш парадоксальних, найбільш туманних, найбільш квантових, найбільш керолівських та найбільш шизофренічних концептів, що його, поза всяким сумнівом, запозичено в Арто, — це концепт *тіла без органів*. Щоб пояснити, яка реальність криється за цим поняттям, треба було б написати спеціальне дослідження. В самого Дельоза можна зустріти близько десяти різних визначень, залежно від контекста. До того ж — жодних роз'яснень щодо того, як нам усі ці уявлення звести до купи в єдиному розумінні. Часом здається, що французький мислитель кожною наступною дефініцією всіляко посилює їхню заплутаність і руйнує ті паростки певності, що за них вже ледь не вхопився старанний читач, дотримуючися попереднього викладу.

Розуміння даного концепту ускладнюється, майже не головним чином, неможливістю його наочного уявлення, бо ж неможливо уявити собі територію, де відсутня сама територіальність, тіло, яке не є цілокупністю, ціле, що існує окремо від своїх частин, як неможливо наочно візуалізувати посмішку чеширського кота.

Не зачіпаючи поки що перелік визначень *тіла без органів* у тексті Дельоза (нерухомий мотор, антивиробництво у виробництві, залишок втраченої тотальності, реєстраційна поверхня, яйце і центр матерії, первісний пасивний синтез, пустеля детериторизації, нульова ступінь інтенсивності тощо), спробуймо здійснити щось на зразок синтезу, який, утім, — цілком у стилі самого Дельоза, — нічого не синтезує, однак дозволяє розгледіти один аспект, імпліцитно присутній у побудовах Дельоза. Цей аспект пов'язаний із засновком несерйозності дійства, що розгортається в нас перед очима. Це той радісний світ, де пустують діти й шизоїди, на противагу нудному, репресивному і параноїдальному світові дорослих. Це той веселий дадаїзм, що на ньому й грунтується задум шизоаналізу, це позиція гераклітівського дитяти, котре, граючись, вигадує машини бажання і втішається не лише спогляданням цих машин у роботі (тобто самим процесом виробництва), але й тим, що безперервно ламає їх, створюючи всілякі безглуздості, предмети, які вже нікому не можуть слугувати (згадаймо опис "стола шизофреніка").

Тіло без органів може виступати у такому контексті як аналог поламаної дитячої іграшки, ляльки без носу та без очей, яка краще відображає процес виробництва бажання, ніж усі безмежні потоки капіталістичного виробництва матеріальних благ. Саме врахування цієї інфантильної домінанти дельозівського світу і міфу дозволяє краще зрозуміти, що таке *антивиробництво у виробництві*, що означають твердження про те, що машини бажання можуть функціювати, тільки ламаючись, в чому взагалі полягає специфіка виробництва бажання на відміну від кодованого й кодифікованого та аксіоматизованого соціально-економічного виробництва. Якщо останнє спирається на абстракцію екстенсивних кількостей, на предметну й наочну тілесність та територіальність, то точкою опертя вічно зламуваних машин бажання, де кількість може бути виключно інтенсивною, здатне слугувати лише казкове й чудове *тіло без органів*.

Демонтування Марксового *гомо економікуса*, примат несвідомого бажання над ціле-раціональністю економічного виробництва порождує ще три фундаментальних протиставлення. Перше з них полягає в опозиції бажання та інтересу. В соціальній філософії Маркса ці поняття ототожнюються, через те що інтерес виступає тут як остаточна інстанція, головне джерело рушійних сил усіх соціальних процесів. Колективним суб'єктом соціальної дії, інвестованої інтересами, виступає *клас*. Поняття класу якнайкраще демонструє холістські засновки марксистського мислення, згідно з якими ціле об'єднує часткове, а загальне об'єднує індивідуальне. В Дельоза

місце концепту класу заступає концепт групи, а замість свідомих та передсвідомих інвестицій інтересу з'являються лібідозні інвестиції бажання.

Поняття групи в Дельоза має суттєво інший смисл й несе інше функціональне навантаження, аніж концепт класу в марксистській соціології. Передусім, група не є колективним суб'єктом, уповноваженим на представництво від імені приватних індивідів. Її функція стосовно індивідуального *Я* є виключно функцією територизації. Її онтологічний статус подібний до статусу *тіла без органів*. Вона не тотожна ані соціальним кастам, ані прошаркам, ані угрупованням, вона взагалі не містить жодного натяку на фіксованість індивіда у системі соціальної ієрархії; природа її — номадна, кочівницька, мандрівна, вловити й закарбувати її положення неможливо, траєкторії її пересування — "розмиті".

Оскільки в дельозівській системі координат відсутні онтологічні пресупозиції цілого й частини, група не є чимось таким, що інтегрує індивідів у соціальні спільноти, бо ж індивідів у дельозівській онтології, строго кажучи, також не існує. Тому концепт групи є спробою увести аналог суб'єкта в межах такої онтології, де лібідозні потоки бажання є первинними щодо рефлексивних уявлень *Я*, а "*Я відчуваю*" є первинним щодо всіляких форм вторинно-знакової репрезентації, де замість молярної єдності соціальних ансамблів, спільнот і суспільств діють молекулярні часткові об'єкти. Адже бажання, за Дельозом, є об'єктивно-несвідомим, і тому приналежність індивіда до групи не може усвідомлюватись індивідом, тому група — це те, що об'єднує часткові об'єкти, не об'єднуючи їх, як це відбувається у вторинно-ідеологічних єдностях на зразок "*Я*", "*клас*" і таке інше. Остання особливість концепції Дельоза універсалізує опозицію несвідомо-машинного і передсвідомого, знаково-ідеологічного. Вона спрямована супроти будь-якої ідеології та ідеологічного принципу як такого. Шизоаналіз на відміну від марксистських різновидів світогляду не є ідеологією; він намагається працювати на рівні лібідозних інвестицій бажання, а не ідеологічних маніфестацій інтересу.

Всі зазначені корекції, що їх Дельоз вносить у марксистську теорію історичного процесу, мають вирішальне значення як для бачення спрямованості історії в цілому, так і для виокремлення етапів історичного розвитку. Ідеї історичних закономірностей Дельоз протиставляє хаотич-ну й чудернацьку гру "перервного — неперервного", корпускул та флюїдів, частинок та потоків; прихованій цілі історії протистоїть цілковита відсутність цілі, уявленням про лінійну незворотність історичного процесу — ніцшеанська інтуїція "вічного повернення". І якщо на феноменальному рівні формування великих соціальних ансамблів та їхня зміна у часі може мати вигляд телеології, логічно обгрунтованого поступального руху, то на нуменальному рівні виробництва бажання "історія є випадковою, іронічною"[1]. Її розвиток можна уявити не як еволюцію та революційні скачки, не як спіралевидне "заперечення заперечення", але як щось на зразок ніцшевських генеалогій або "серій" Фуко, як рухання колом, як нескінченні варіації гри між виробництвом бажання, його репресивним кодуванням, тобто кодифікацією, його вторинною ідеологічною територизацією, де усі можливі сценарії цих ігор є заданими з самих перших кроків соціального виробництва.

Одну з генеалогій Дельоза, "генеалогію тіл" можна безпосередньо адресувати до схематики історичного процесу; на її прикладі легко простежити докорінні відмінності дельозівської конструкції від канонічних марксистських уявлень про суспільно-економічні формації. Якщо економічний детермінізм підштовхував Маркса до виокремлення способу виробництва як вирішального елемента структурування суспільного життя і виникнення замкнених, якісно визначених утворень,

---

1 Ibid.

то вирішальна роль виробництва бажання для формування конкретного типу соціального виробництва у побудовах Дельоза примушує його вдатися до критерію територизації; так з'являється тіло як умістище машин бажання та колективних органів соціогенези. Розгляньмо докладніше класифікацію принципів територизації та типологію тіл, що потребуються для проеціювання машин бажання.

Тіло землі, або територіальна машина. Відповідає стадії дикунства, що відома нам, зокрема, за брошурою Енгельса. Дельоз, однак, мав вагому перевагу перед класиком, бо ж спирався він не лише на дані Бахофена, але на доробок усієї етнологічної науки XX століття, що неабияк посприяв розвінчуванню ідилічних уявлень про первіснообщинну формацію з її примітивним комунізмом. У Дельоза виробничий та державний аспект дикунства залишився цілковито поза аналізом, оскільки обидва розглядаються як похідні від більш глибинних механізмів виробництва бажання. Французький філософ виокремлює стадію дикунства як першу соціально-історичну форму виробництва та кодування й кодифікації бажання, здійснюваного та *тілі землі.* Розпочинає він з того, що кваліфікує територіальну репрезентацію бажання як "систему жорстокості" (і тут він продовжує лінію Ніцше й Арто), пов'язану з необхідністю заміни природно-соматичної пам'яті пам'яттю соціальною, — систему, де тіло людини слугувало лишень дощечкою, що на ній щойно утворюваний соціальний кодекс/код карбував свої жорстокі мнемонічні знаки; де людські органи символічно кріпилися не до індивідуального людського тіла, а до *тіла землі*, начала усіх начал, природної або божественної передумови суспільного виробництва. Ця частина дослідження Дельоза насичена цікавими й глибокими спостереженнями над особливостями даної стадії суспільного розвитку, суцільно несумісними із будь-якою руссоїстською її ідеалізацією. Не будемо їх переказувати, аби не позбавляти читача радощів першого безпосереднього знайомства. Відзначимо тільки ключові пункти, що стосуються особливостей виробництва бажання у цей період:

— відсутність "індивідуально-сімейного комплексу" у виробництві бажання, колективність і соціальність його інвестицій, підпорядкованість сімейних стосунків політичному праксисові союзів; заборона інцесту як результат необхідності відтворення політичних союзів певного типу, але не як результат інтеріоризованої морально-етичної рефлексії в межах замкнутого сімейного трикутника: батько — мати — син;

— інше наповнення (порівняно з едіпівською конструкцією) схеми витіснення, пов'язаного із забороною інцесту; політичний союзник — важливіше за батька, практика полі-тичних союзів — первинна стосовно репрезентації образу бажання, фіксованого у забороні інцесту, а заборона гомосексуальних стосунків — первинніша за заборону близькородинних сексуальних контактів; наявність у забороні інцесту першої форми зсуву фактичного змісту бажання і поява його першого оманливого образу (виходячи з логіки: якщо це заборонено, це має бути бажаним);

— багатозначність знаково-символічної сфери виробництва бажання, відсутність лінеарності семіотичних ланцюжків, очолюваних абсолютним означальним, гетерогенність графічних та голосових складових репрезентації, наявність споглядаючого ока, що заповнює прогалину зазначеної розбіжності.

Тіло деспота, або імперська машина. Відповідає стадії варварства, однак часові параметри цієї стадії у Дельоза зовсім не збігаються з його марксистською локалізацією в надрах давніх мега-держав чи "азіатського способу виробництва". Для французького філософа, котрий головний критерій даного типу соціальності вбачає тільки у типологічних особливостях способів кодування й кодифікації бажання, відмінності поміж державними механізмами Межиріччя, абсолютизмом сімнадця-

того століття чи тоталітаризмом століття двадцятого (чи то в його фашистському, чи то в радянському варіанті), а також поміж "тілами деспота", нехай то буде Рамзес чи Людовик XIV, Гітлер чи Сталін. Повторюю, Дельоз мислить типологічно, або панхронічно, і для нього Держава на чолі з Деспотом, або Urstaat, виступає як часова категорія, вічна спокуса надкодування і надкодифікації декодованих і декодифікованих потоків бажання. За умов варварства цей тип кодування й кодифікації влаштований цілком інакше, ніж дикунське *тіло землі*, з його горизонтальними просторовими проекціями. Тут замість них маємо вертикальні побудови, як передумови нового союзу; то союз із Небом, що уможливлюється за посередництва *тіла деспота*. На відміну від стародавньої "системи жорстокості" нову систему Дельоз називає "системою терору". Сусідствування понять "надкоду/надкодексу" та "терору" пояснюється певною мірою не більш жорсткою визначеністю операцій соціальної реєстрації й новою системою більш жорстких настановчих приписів, але головним чином — самою зміною трансцендентальних засновків кодування й кодифікації, відмовою від досить складної системи союзів територіальної репрезентації, коли трансцендентальний принцип уніфікації спричинює зміну цілої знаково-символічної абетки форм, що їх набуває виробництво бажання за цих умов (це поширюється й на інцест). У своїх висловлюваннях з цього приводу Дельоз, цілком у дусі міркувань Дерріда (навіть посилаючись на нього), відзначає появу нових співвідношень між писемним (графічним) і голосовим принципами відображення. На думку Дельоза, проявами "системи терору" в імперському механізмові є знищення неоднозначності символічного відображення бажання, утвердження принципу знакової репрезентації, коли образ бажання зазнає певного "зсуву" й запановує деспотизм означального стосовно реальності. Таке посилення однозначності знаково-символічної репрезентації за умов надкодування і надкодифікації Дельоз трактує як результат домінування графічного принципу над голосовим, коли голос уводиться ззовні як голос нового союзу, що виражається у подвоєнні однозначності писемного потоку.

Тіло капіталу, або стадія цивілізації. Аналіз Дельозом цієї форми виробництва бажання, його критика капіталізму грунтується на цілковито інших, ніж у Маркса, методологічних засадах, хоча "Капітал" слугує для французького мислителя і головним ресурсом інформації про цей спосіб виробництва, і джерелом натхнення для інвективів на його адресу.

Перш за все, капіталізм (в інтерпретації Дельоза синонімічний принципові декодування, або декодифікації) також не є характерною рисою якоїсь однієї епохи; він, як і Urstaat, існував завжди, але не як спокуса, а як нездоланний кошмар. Далі, Дельоза зовсім не цікавить капіталізм як форма власності. Капітал, виходячи з методологічних принципів шизоаналізу, не є саме економічною категорією. Він перетворюється на категорію виробництва бажання; це тіло, де відбувається розподіл форм виробництва, реєстрації та споживання, це стрічка Мьобіуса, що по різні боки своєї односторонньої поверхні несе на собі капіталіста і робітника. Подібна трактовка карди-нальним чином коригує марксистську класову доктрину. Згадаймо, що в соціальній онтології Дельоза відсутня пресупозиція суб'єкта, корелятом якого є концепт класу. Через те буржуазія і пролетаріат вже не можуть уважатися за класи на зразок давніх каст чи станових спільнот; самий принцип "рабства і панування", у його звичайному розумінні, тут не є застосовним. Головний єретичний постулат шизоаналізу полягає в тому, що клас можна визначити як декодування, або декодифікацію суспільних рангів. Ось чому за капіталізму існує тільки один клас — буржуазія, що не протистоїть найманому робітникові як пан рабові. Виходячи з дельозівських презумпцій, сам *капітал*, що заступив місце *тіла землі* та *тіла деспота*, є об'єктивованим, не-

антропоморфним суб'єктом, субстратом *деспота*, тоді як капіталіст і пролетарій є рівною мірою його рабами.

Виходячи з цих міркувань, Дельоз висновує, що біполярність класів є лишень результатом наочних ідеологем соціалістичного руху; натомість головна теоретична опозиція полягає не у протиставленні класів, а у суперечності між класовим, ідеологічним, параноїдальним, репрезентативним, з одного боку, та шизофренічно-аутентичним виробництвом бажання — з іншого.

Навіть зважаючи на ревізію марксистської класової теорії, здійснювану Дельозом, викриття капіталізму аж ніяк не спонукає його до апологетики прийдешнього комунізму (для французького філософа капіталізм є абсолютною граничною детериторизацією і декодуванням, або декодифікацією потоків бажання в межах людської історії, яка підставовим чином покликана продукувати бажання у викривленому, зрушеному вигляді. Однак дельозівська критика за своєю дошкульністю та непримиренністю не поступається Марксовій.

Що ж саме для Дельоза є неприйнятним у капіталізмі? Зрозуміти це можна тільки з огляду на його загальну міфологічну схему космічного виробництва бажання, на ті категорії, що в них вона трансформується у соціальному контексті. На рівні цих абстракцій-міфологем, що відстоять від звичних категорій конкретного економічного аналізу так само далеко, як, скажімо, метамовна алгебра Єльмслєва відстоїть від підручника з граматики для початківців, — ось на якому рівні здійснюється обгрунтування неприйнятності капіталізму. Логіка розгортання його критики в Дельоза має приблизно такий вигляд: з одного боку, капіталізм декодує й декодифікує потоки бажання і тим самим збігається з шизофренічним рухом. Поряд з тим, замінюючи код/кодекс аксіоматикою, він набуває ще більшої репресивності, аніж давні системи жорстокості та терору. Цю репресивність зумовлено іманентизацією виробництва за капіталізму, внаслідок якої антивиробництво, — початково як трансцендентний принцип, — має бути введено у саме виробництво у вигляді *капіталу*.

Стосовно виробництва бажання відмінність капіталізму від попередніх типів виробництва Дельоз убачає в тому, що коли територіальна та імперська машини відрізняються від машин бажання за своєю природою (маючи подібність за режимом), то *капітал*, будучи подібним до виробництва бажання за природою, відрізняється від нього за режимом. Така імплантація антивиробництва у виробництво, інтеріоризація всіх зовнішніх обмежень давніх систем кодування й кодифікації, є для Дельоза гріхом більшим, аніж усі жахи прадавньої системи жорстокості та терору.

Одначе існує ще один, останній пункт дельозівської критики капіталізму, який не випливає з послідовного розкручування категоріального механізму його міфології, але є пов'язаним із більш глибинними метафізичними уподобаннями. Йдеться про інакше пояснювану (порівняно з Марксом) неприйнятність приватного, обгрунтовувану на рівні метафізичного заперечення засади трансцендентального *Я*. Згідно з Дельозом провина капіталізму полягає не лише в тому, що він ретериторизує потоки виробництва на *тілі капіталу*, але й у тому, що він створює новий полюс ретериторизації — людську суб'єктивність, ілюзорно визволену від соціального праксису. Він звинувачує капіталізм у тому, що останній перетворює соціум на безпосередньо економічну реальність, що внаслідок цього світ людської суб'єктивності, приватного сімейного життя, виявляється викинутим за межі соціального поля. Ось чому він висуває парадоксальну тезу про те, що в системі жорстокості та варварського терору виробництво економічне збігається з виробництвом людським (!), і ці системи є ближчими до виробництва бажання — саме тому, що тут відсутній принцип людської суб'єктивності (!).

В усіх цих твердженнях чутний відгомон Ніцшевої туги за Великим Стилем, його скепсису щодо будь-якої рабської моралі й розважливості приватного життя пересічного обивателя і, звісно, його захвату від волі-до-влади й пошани до Імперій, керованих Силою, що є маніфестацією тої волі. Тут маємо й перегук з Арто — в запереченні буржуазного психологічного театру на противагу онтологічно більш первинному "театрові жорстокості". Однак, на відміну від Маркса, Дельоз, хоч би якою беззастережною була його критика капіталізму, не схиляється у бік апології общинного принципу; він не естетизує стародавні режими за взірцем Ніцше. Для Дельоза такі розумові вправи були б не більш, як спробами ретериторизації. Отож прислухаймось до власного звучання шизоаналітичного трактату, і ми зрозуміємо, що Дельоз намагається віднайти свій радикальний вихід із цього запаморочливого кружляння перекручених образів машин бажання в людській історії. Цей вихід може бути лише виходом в утопію. В утопію шизоаналізу.

* * *

Коротко резюмуючи, можна стверджувати, що все підприємство шизоаналізу було започатковано на засадах радикальної критики принципу репрезентації, на поданні бажання у девіантному вигляді, з відхиленням від себе як такого, в образі, квінтесенцію якого Дельоз убачає у психоаналітичній інтерпретації Едіпа. Трансцендентальний аналіз едіпівської репрезентації — вершинне досягнення аналітичної майстерності Дельоза. Безперечний успіх цього підприємства пояснюється вибором метапозиції стосовно цілої стратегії психоаналітичного мислення, його вихідних засновків та кінцевих завдань. Дельоз критикує едіпівську репрезентацію, не перебуваючи поза межами мови самого психоаналізу, але зсередини тої мови; його психоаналіз — це, так би мовити, психоаналіз у застосуванні до психоаналізу, це гранична експлікація усіх його інтуїцій, пов'язаних з відкриттям феномена бажання, і прагнення дослідити його генезу буквально на молекулярному рівні (звідси символіка "молекулярного", що, безперечно, відіграє свою роль у формулюванні програмових настанов шизоаналізу). Він намагається дістатися до граничних глибин зародження бажання, що належить до цілком іншої онтологічної площини, ніж усі вторинні утворення людиногенези; воно належить до сфери космічного еросу, що передує людині; аморфний і хаотичний, він передує будь-якому природному чи соціальному розмежуванню. За власними словами Дельоза, бажання належить до сфери *Воно*, а не *Я*. Ось чому в нього йдеться про виробництво, а не про відображення бажання у свідомості, ось чому він убачає символічні утворення бажання там, де ортодоксальні психоаналітики вбачають наочні натуралізовані сутності. (Цікавою проблемою, що заслуговує на спеціальне дослідження, є неоднозначний зв'язок між дельозівським шизоаналізом і психоаналітичною версією Лакана. Шанобливе ставлення до Лакана, як, безперечно, видатної постаті, рясне цитування його праць, критичні зауваження, спрямовані головним чином не супроти нього самого, але супроти його послідовників, — усе це приховує справжні теоретичні безодні, що пролягають між лаканівським психоаналізом і шизоаналізом Дельоза. Дельоз акцентує лише те, що є для нього прийнятним в лаканівському аналізі: це розуміння фігур *батька, матері*, *Я* як суто мовних конструкцій, це денатуралізація персонажів едіпівського театру. Але — мабуть із дипломатичних міркувань — Дельоз залишає поза увагою, що Лакан у несвідомому визнає лише те, що не виходить за межі виключно мовних сутностей, і ніби не помічає, що увесь пафос

шизоаналізу спрямований супроти лапідарної та гучної засадничої лаканівської формули: *Несвідоме побудоване як Мова*.)

Дельоз викриває неочевидність головних едіпівських складових психоаналітичного інструментарію, призначеного для з'ясування механізмів витіснення; він виявляє, що сам цей інструментарій є продуктом витіснення — вторинного соціального витіснення. Він переконливо демонструє, що за позірно натуральними значеннями символів *батька, матері, сина* приховуються аж ніяк не емпіричні батько, мати й дитина, але складна соціальна система витіснення виробництва бажання та його хибна ретериторизація на "тілі родини"; він розкручує згорнуті було механізми цієї складної культурно-історичної справи. (Дельоза аж ніяк не влаштовує будь-яка символіка репрезентаційного витіснення, тим паче символіка Едіпа, адже вона найдалі відстоїть від реальності виробництва бажання, маючи діло з продуктами його багаторазової символічної переробки, зі знаками знаків, зі знаками давніх фетишів, варварських ідолів, образів капіталістичного виробництва. Дельоз називає їх симулякрами, підкреслюючи у такий спосіб їхню віддаленість від виробництва бажання, їхню властивість піддавати викривленню його справжню суть.)

У цих символічних конструкціях Дельоз виокремлює фігуру *деспота*, з його *законом* (батько), *тіло землі* (мати), механізми поділу статей та первісні заборони щодо гомосексуальних контактів, рефлексивні схеми класичного раціоналізму (символіка *Я*, розкладення механізмів бажання через суб'єкт-об'єктну схему раціональної дії, за якою бажання визначається через недостатність, а отже є тотожним інтересові), тут він знаходить трансцендентальні передумови "нещасної свідомості" (страх перед кастрацією, переживання провини), ідею трансцендентного Означального доби імперій (Фалос) і навіть приватизацію людських органів у капіталістичну добу (перетворення пеніса на Фалос та ідея сублімації).

Отже, такі вторинні й третинні продукти узагальнення, з одного боку, символізуючої діяльності свідомості впродовж попередніх епох та, з іншого боку, результатів "реакційного інвестування", — усі вони, згідно з Дельозом, виявляються відображенням репресивних стосовно феномена бажання механізмів. Замикаючи аналіз цієї проблематики на капіталістичній специфіці, Дельоз доходить висновку, що декодування, або декодифікація, та детериторизація потоків виробництва за капіталізму поєднуються тут із найархаїчнішою й найреакційнішою ретериторизацією на рівні суб'єктивних уявлень (оскільки, як уважає французький мислитель, усі зовнішні обмеження виробництва бажання, що мали колись трансцендентний характер, за умов притаманної капіталізмові іманентності процесу виробництва, перетворюються на внутрішні).

Якщо в Маркса капіталізм у своїх власних надрах виробляє засоби для наступного переходу до вищого суспільного ладу, то в Дельоза він є передоднем чогось більш довершеного, аутентичного з точки зору людини, вільного від відчуження, а за підставу для такого переходу править не розвиток продуктивних сил, але декодування й декодифікація потоків виробництва, їх детериторизація, що ідентифікується із шизофренічною онтологією молекулярних часткових об'єктів. Програма шизоаналізу передбачає діагностику та відтинання всіляких форм ретериторизації (а надто — форми "едіпового комплексу"). Одначе ця програма не є ідеологією руху до ще одного різновиду "світлого майбуття" (хоча б то означало навіть "тотальну шизофренізацію"). Для Дельоза подібні заяви означали б чергове параноїдальне гасло згуртування розрізнених індивідів у маси, у "стадні молярні ансамблі". До того ж, як ми уже з'ясували, жодної наступної формації після капіталізму просто не існує, отож завершальний утопічний крок Дельоза підводить до висновку, що людська історія (як історія

змін соціальних машин, відчужених від машин бажання, що їх породили) дійшла свого кінця. Їй нема куди далі еволюціонувати. Вона може хіба що повернутися до своїх витоків, до аутентичного виробництва бажання на *тілі без органів*. Повернутися до стану повної недиференційованості, до відсутності поділів-диз'юнкцій, до первинного Ніщо, Порожнечі, що на відміну від ретериторизації, є вмістищем усіх і всіляких можливостей. (Гарною ілюстрацією міфологічного характеру концепту *тіла без органів* у такому контексті є ключовий для Марселя Пруста образ "незнаної батьківщини", що його Дельоз зіставляє з *тілом без органів*. У цьому образі Дельоз підкреслює, передусім, відсутність Часу[1], і це потверджує головну рису будь-якого міфу, виявлену К.Леві-Стросом: міф — це машина, призначена для знищення часу.)

Таким чином, шизофренія не є ідеальним суспільним ладом, вона є станом свідомості, на зразок стану осяяння чаньського мудреця. Шизофренізація — головна процедура втечі від параноїдальних інтегративних історичних цілісностей, постійний контроль свідомості та "епохе" щодо будь-якої вторинної ретериторизації, екстаз від споглядання сяючого, багатобарвного світу, прихованого за декораціями його знакового двійника.

Нарешті, резюмуючи, можна відзначити подвійну суть шизоаналізу як стилю мислення. З одного боку, це воз'єднання з давньою філософською традицією, що не знає географічної локалізації, з огляду на її універсальність. (Це воз'єднання через голови конкретних персоналій і різноманітні нашарування філософських течій.) Ця традиція заявляє про втечу філософуючого індивіда від усіх можливих форм предметної та мовної визначеності "готового", сталого світу, про втечу до пустелі Ніщо, що уможливлює перетворення свідомості, її нове народження. Проте, з іншого боку, шизоаналіз несе на собі й безперечний відбиток своєї доби, непозбутні риси "лівої" ідеології і самого ідеологічного принципу побудови свідомості. Йдеться про оперування концептами на зразок "революційного — реакційного", про стратегію боротьби з репресивними формами (для ідеології взагалі є характерним самоконструювання через винаходження супротивника або через "дискурс війни"), про непримиренність до капіталізму (і, як наслідок, редукування усієї сучасної західної цивілізації до його виробничо-економічного "базису"), про некритичне ставлення до фігури Маркса й замовчування фактичних розбіжностей з його доктриною поряд із апологетичним цитуванням у разі збігу певних позицій.

Одне слово, утвердження антиідеологічного принципу у філософії здійснюється тут через ідеологічно-непримиренне розвінчування головного теоретичного опонента — в даному разі це психоаналіз; і це, звісна річ, справляє таке враження, що ми маємо справу з якимось гібридом, "кентавром" в особі шизоаналізу; це вказує на наявність у ньому супротивних тенденцій — прагнення покінчити з ідеологією поряд із постійною реанімацією ідеологічного принципу. А втім, саме ця багатоскладовість шизоаналізу робить його унікальним явищем духу другої половини XX сторіччя, таким, що не має аналогів у європейській філософії.

Олексій Шевченко

---

1 Ibid. — P.81.

АНТИ-ЕДІП

капіталізм і шизофренія

глава 1

машини бажання

Воно функціює повсюдно — то безупинно, то з перебоями. Воно дихає, воно виділяє тепло, воно їсть. Воно випорожняється, воно цілує. Отож бо, чи слушно казати "воно"? Всюди самі машини, та аж ніяк не метафоричні: машини машин, з їхніми злютованнями, пасами та зчепленнями. Машину-орган підключено до машини-джерела: одна вивергає потік, інша його перепиняє. Груди є машиною, що виробляє молоко, а рот — машиною, припасованою до тієї. Усегараздний рот виступає почергово як машина для поїдання, машина анальна, машина мовлення або ж дихальна машина (за астматичної кризи). Усе це бриколери, пристосування-різнороби, всіляка дрібна машинерія. Машину-орган припасовано до енергомашини; завжди маємо потіки й розриви — переривання неперервного. Зад президента Шребера фокусує космічне проміння. Такий собі *сонячний анус*. Безперечно, все це якось діє: Шребер щось відчуває, щось учиняє й може звести на цьому теорію. Дещо продукується: то власне дія машини, а не метафора.

Прогулянка шизофреніка; порівняно з соннотою невротика на канапі ця модель є явно доречнішою. Дещиця свіжого повітря, вихід у світ. Скажімо, прогулянка Ленца, описувана Бюхнером. Коли Ленц потрапляє до свого доброго пастиря й той спонукає його визначитися у своєму ставленні до Бога, до батька, до матері, — то одна річ. І зовсім інша — коли він перебуває в горах, серед снігів, у царині інших богів, ба й навіть без жодного бога, — сирота безрідний, без батька-матері, наодинці з природою. "Чого домагається мій батько? Чи здатен він запропонувати мені дещо краще? Це неможливо. Облиште мене, та й годі". Всюди діють машини. Машини космічні, зірки та райдуга, машини альпійські сполучаються з машинами його тіла. Безперервні машинні шуми. "Йому здавалося, лише відчувати це вже є безмежне блаженство: бути причетним до глибинного плину життя кожної форми, відкрити душу камінню, воді, рослині, подумки увібрати в себе все, що існує в природі, як всотують квіти повітря, дихаючи в лад із місячним циклом". Бути машиною на зразок хлорофілу — механізму для фото-синтезу, хоч би деталлю такої машини! Ленц опиняється поза розрізненням "людина — природа", поза орієнтирами, зумовлюваними цим розрізненням. Він вже не здатен сприймати природу як таку

— він убачає в ній лишень процес виробництва. Немає ані людини, ані природи, є тільки процес, що в ньому одне вироблювано за допомоги іншого, процес взаємодії машин. Всюди машини-виробники, машини бажання, шизофренічні машини; все родове життя — *Я* і не-*Я*, зовнішній і внутрішній світ — цим і вичерпується.

Продовження прогулянки шизофреніка маємо, коли йдеться про героїв Беккета. Щойно вони наважуються вийти у світ божий, одразу ж кожен їхній крок справляє враження налагодженої машини. Далі — велосипед: як співвіднести машини "рогатий велосипед" та "анальна мати"? "Велосипеди, роги... Легко сказати. Та ба, хіба ж про те йдеться. Йдеться про ту, котра, наскільки я розумію, подарувала мені світло завдяки отворові між сідницями". Звичайно вважають, що Едіп — це дуже просто, це даність. Але в тім то й річ, що Едіп передбачає страшенної сили придушення власне машин бажання. А навіщо, з якою метою? Чи необхідно насправді або ж просто бажано йому підкоритися? Та на якій підставі? Що нам належить вписати до едіпівського трикутника, на чому його будувати? Рогате кермо велосипеда, анус матері — в них хіба справа? Хіба немає чогось важливішого за оце? Яка машина здатна здійснити саме цю дію? Зрештою, для чого придатною є саме ця машина? Спробуйте відгадати за кресленням підставки для ножа її призначення. Або ж візьмемо складну машину, утворювану з шістьох камінців у правій кишені мого пальта (кишеня розподілу), п'ятьох — у правій брючній кишені й п'ятьох — у лівій (кишені передачі), далі остання кишеня пальта, що приймає використовувані камінці мірою їхнього пересування, — як власне діє цей цикл розподілу, до якого той самий рот увіходить як машина для смоктання камінців? Як здійснювано тут виробництво насолоди? Згадаймо "Малон вмирає", де мадам Педаль наприкінці виводить шизофреніків на прогулянку — шарабан, човен; пікнік на пленері: так от ладнають пекельну машину.

> *Le corps sous la peau est une usine surchauffée,*
> *et dehors,*
> *le malade brille,*
> *il luit,*
> *de tous ses pores,*
> *éclatés*[1].

Ми не прагнемо встановити природний полюс шизофренії. Специфіка бачення, притаманного типовому шизофренікові — аж ніяк не є особливим полюсом природи; це природа як процес виробництва. Що саме тут означає процес? Природа, очевидно,

1 Тіло під шкірою — як перегрітий завод./Навіть ззовні/ лисниться/й пашіє/гарячкою/з усіх своїх луснутих пор. (*А.Арто*).— *Прим.ред.*

відрізняється від індустрії. Індустрія почасти протистоїть природі, почасти — почерпує в ній ресурси, почасти — в неї ж повертає відходи. Ці відмінності — між людиною та природою, природою та індустрією, суспільством та природою — зумовлюють виокремлення у самому суспільстві порівняно незалежних царин, що звуться "виробництво", "розподіл", "споживання". Але цей рівень дистинкцій, як деяка розвинута структура, передбачає (що саме виявив Маркс) не тільки капітал і розподіл праці, але й хибну свідомість, неминуче породжувану капіталістичним буттям з усіма його складовими. Адже в реальності — в тій сліпучій і чорній реальності, що приховує у собі божевілля, —немає взаємонезалежних царин або циклів. Виробництво безпосередньо переходить у споживання та в облік і реєстрацію, облік і реєстрація разом із споживанням прямо визначають виробництво, причому визначають зсередини. Отож, усе це становить виробництво: *виробництво виробництва* (дії й воління), *виробництво реєстрації* (розподіл й орієнтація), *виробництво споживання* (насолоди, тривоги й печалі). Все зводиться до виробництва саме через те, що будь-яка реєстрація негайно ж споживається, пожирається; а будь-яке споживання прямо породжує виробництво[1]. Такий перший сенс цього процесу: введення реєстрації й споживання в саме виробництво, перетворення їх на самототожний процес.

По-друге, зникає розрізнення "людина — природа": людська сутність природи й природна сутність людини ототожнюються у природі як виробництві, власне, у промисловому виробництві, інакше кажучи, в родовому житті людини. Таким чином, індустрію можна розглядати вже не у зовнішньому стосунку корисності, а в її первісній тотожності з природою, як виробництво людини із застосуванням людини ж. Опріч того, людина тут — не просто вінець творіння, але істота, причетна до глибинного життя всіх форм і всіх видів, така, що вбирає в себе сонмища зірок і тварин, будучи безперестану підключена своєю машиною-органом до енергомашини: дерево — тіло, сонце — анус; людина — вічний наглядач за машинерією Всесвіту. В цьому полягає другий сенс нашого процесу. Людина й природа в жодному разі не є двома протилежними полюсами, навіть стосовно причинності, смислів, виражальності (причина — наслідок, суб'єкт — об'єкт і т.ін.), але є одна й та сама сутнісна реальність виробника і продукту. Виробництво як процес виходить за межі будь-яких ідеальних категорій, утворюючи цикл, співвідносний з бажанням як іманентний принцип. Ось

1 Коли Ж.Батай висловлюється з приводу витрат і непродуктивного, надмірного споживання природної енергії, то йдеться про ті витрати й споживання, що виходять за межі уявлень про "користь" в окремих царинах людського виробництва (див.: *Bataille G.* La Notion de depense et la Part maudite. — P.: Ed. de Minuit, s.a.).

чому категорія виробництва бажання є цілком застосовною в матеріалістичній психіатрії, де шизоїда розглядають як *Homo natura*. Щоправда, за однієї умови, що, власне, й становить третій сенс процесу: не слід зводити виробництво до результатів чи цілей, тою ж мірою не слід поплутувати сам процес і його продовження у безконечності. Завершення процесу, його передчасне, раптове припинення або, що те ж саме, його продовження у безконечності — все це маячня рафінованого шизофреніка у лікарняній піжамі, породження жалюгідного аутизму. Лоуренс говорить про любов: "Певний процес ми перетворили на ціль. Кінець будь-якого процесу — це його завершення, а не продовження у безконечності. Процес має ринути до свого завершення, а не рухатися в бік шаленої інтенсифікації, до тої жахливої прірви, де душа й тіло врешті-решт гинуть"[1]. І в разі шизофренії, як і в разі кохання: тут нема жодної специфіки, жодної особливої сутності. Шизофренія — це світ машин бажання, машин продуктивних і репродуктивних, — усезагальне первинне виробництво як "сутнісна реальність людини й природи".

Машини бажання становлять машини бінарні, що працюють за бінарним принципом в узгоджувальному, асоційовному режимі; одна машина завжди сполучається з іншою. Продуктивний синтез, виробництво виробництва передбачає зв'язок на кшталт "і", "і далі"... Це означає, що завжди є машина, що виробляє потік, й та, що до неї підключена, аби здійснювати розрив, вилучення з потіку. А позаяк перша й собі підключена до другої, котра здійснює щодо неї розрив, або вилучення, то й бінарна послідовність у кожному з напрямів є лінеарною. Бажання безупинно зіштовхує суцільний потік і часткові об'єкти, дискретні й відокремлені одне від одного. Бажання вивергається, плине й перериває плин. "Я в захваті від усього, що ллється, — навіть від менструальної крові, що виносить незапліднене сім'я"[2], — виголошує Міллер у своїй "пісні бажання". Бурчаки й дощові цівочки, струмливе волосся й потоки слини, виверження сперми, екскрементів чи то сечі — все це виробляють одні часткові об'єкти й невпинно переривають інші. Будь-який об'єкт передбачає неуривність потіку, будь-який потік — уривність об'єкта. Звичайно ж, будь-яка машина-орган перекладає весь світ мовою власних потіків, мовою внутрішньої енергії, що точиться з неї: скажімо, око перекладає геть усе мовою зору — власне мовлення, слух, випорожнення, цілунок. При цьому між машинами завжди встановлюється трансверсальний зв'язок, коли одна машина перериває потік іншої або "виявляє", як інша перериває її власний потік.

Синтетично пов'язана, тобто конективно синтезована пара "частковий об'єкт — потік" має й інакшу форму, а саме "виробництво

1 *Lawrence D.H.* La Verge d'Aaron. — P.: Gallimard, s.a. — P.199.
2 *Miller H.* Tropique du Cancer. — Ch. XIII.

— продукт". Виробництво завжди переноситься на вироблюване, тому й виробництво бажання є водночас виробництвом виробництва, як будь-яка машина є машиною машини. Діалектична категорія вираження не є задовільною. Неможливо й помислити об'єкт шизофренії поза його зв'язком із процесом виробництва. Альбоми з примітивного мистецтва наочно це демонструють (заперечуючи, відтак, будь-яку специфічну сутність шизофреніка). З тим самим ми стикаємося в Анрі Мішо, в його описі стола шизофреніка, що виявляє зв'язок із процесом виробництва, власне, з виробництвом бажання: "Відтоді, як на нього вперше звернули увагу, він аж ніяк не позбавився своєї первинної карколомності. Як і раніше, тут коїться бозна-що, — гадаю, то він, попри все, чинить своє. І дивна річ: не будучи простим, він водночас не був і насправді складним — ані початково, ані латентно, ані за задумом. Він, радше, був позбавлений простоти мірою його обробки. Це був стіл, обтяжений безліччю деталей, подібно до так званих перевантажених малюнків шизофреніків. І якщо й виглядав ніби завершений, то лишень позаяк уже неможливо було будь-що додати. Стіл, котрий дедалі більше нагадував звалище й дедалі менше — власне стіл. Його вже не можна було вважати хоч для чогось придатним, він не задовольняв жодних звичайних вимог, що їх висувають до столу. Важкий, незграбний, ледве не зовсім непосувний. Казна-як і підступитися до нього. Така корисна деталь, як стільниця, поступово зменшуючися, зникла, поглинута страшенним нагромадженням усілякого мотлоху, через що все це стало виглядати вже не як стіл, але як особливий предмет умеблювання, загадкове пристосування невідомого призначення. Стіл, що втратив будь-який стосунок до людини, дещо безформне — і не обідній, і не селянський, і не дачний, і не кухонний, і не робочий. Аніяк не придатний, вилучений з ужитку, відринутий суспільством. В ньому була якась неслухняність, заклякліcть. Усе це наводило на думку про зупинений мотор"[1].

Шизофренік — це універсальний виробник. Й тут недоречно розрізнювати виробництво та його результат. У будь-якому разі об'єкт виробництва зберігає свою присутність у подальшому виробництві. Стіл, як і раніше, "чинить своє". Нагромадження поглинає стільницю. Недовершеність столу є імперативом виробництва. Коли Леві-Строс визначає бриколаж, універсальне виробництво, він висуває вимогу щодо сукупності взаємопов'язаних ознак: це — наявність фонду, або багатоскладового коду (нехай обмеженого, але різноманітного), здатність піддавати фрагменти дедалі більшому подрібненню. Звідси маємо нерозрізнюваність виробництва й продукту, знаряддя й засобів реалізації[2]. Задоволення майстра-

---

1 *Michaux H.* Les Grandes épreuves de l'esprit. — P.: Gallimard, 1966. — P.156—157.

2 *Lévi-Strauss C.* La Pensée sauvage. — P.: Plon, 1962. — P.26 sq.

різнороба, коли він підключає якусь дурницю до електроприводу або ж перекриває краника, навряд чи можна пояснити грою в "тата-неню" чи втіхою від порушення. Незмінно виробничий статус виробництва, перенесення виробництва на продукт — виробництво виробництва — ось що є характерним для машин бажання, або первісного виробництва. На картині Річарда Лінднера "Хлопчик з машиною" зображено гіпертрофовано пухляву дитину, котра заводить одну зі своїх машинок бажання, підключаючи її до великої й складної соціальної машини. (Адже, як ми ще переконаємося, це приступно навіть дитині.)

Виробництво, продукт, тотожність "продукт—виробництво"... Ця тотожність власне й задає третій член лінійної послідовності: величезний недиференційовний об'єкт. На мить усе зупиняється, завмирає (аби потім негайно ж поновити свій рух). Мабуть, у певному розумінні, краще було б навіть, якби йшлося про цілковиту зупинку, остаточну поламку й вихід із ладу. Зовсім не народжуватися, вихопитися з кола народжень — ані рота, що ссе, ані ануса, що здійснює дефекацію. Чи ж можуть оті машини зазнати такого пошкодження, такого розладнання їхніх деталей, щоб перетворити себе, та й нас заразом, на Ніщо? Може, потоки енергії ще надто узгоджені, а часткові об'єкти — надто органічні? Проте чистий, неперервний потік у вільному стані плине над поверхнею щедрого у своїй повноті, цілого тіла. Машини бажання перетворюють нас на організм; але в межах цього процесу, в самому виробництві організоване певним чином тіло потерпає від того, що втратило можливість мати інакшу організацію, ба й навіть не мати жодної. Несвідомий і безпосередній стан в межах процесу, як третя фаза: *"Ані рота. Ані зубів. Ані гортані. Ані стравоходу. Ані шлунку. Ані кишечника. Ані ануса"*. Автомати зупиняються, аби розчленована ними неорганізована маса мала змогу скупчитися й ущільнитися. Ціле тіло без органів є стерильним, безплідним, непридатним до виробництва та споживання. Там, де воно присутнє у своїй безформності й безликості, Арто відкриває те, що зветься інстинктом смерті, і смерть тут аж ніяк не є чимось неоковирним. Бажання прагне смерті, оскільки мертве тіло — це зупинка його двигуна, тою ж мірою, як воно прагне життя, оскільки життєві органи — це його *working machine*[1]. Не варто запитувати, як це може бути сумісним: саме це питання є продуктом абстракції. Машини бажання працюють виключно у пошкодженому стані, вони весь час віддаються саморуйнації.

---

1 Тут: робочий механізм (англ.). — *Прим.ред.*

* * *

Між машинами бажання і тілом без органів виникає очевидний конфлікт. Кожне зчеплення у машинах, будь-яке машинне виробництво, кожен шум від машини стає нестерпним для тіла без органів. В органах воно вбачає гидких хробаків, мерзенних плазів, посланих Богом, аби дошкулити йому, ущемити його під маркою організації. "Тіло є тіло /воно єдине/ й органів не потребує /тіло ніколи не було організмом/ організм — ворог тіла"(*А.Арто*)[1]. Клепками в його плоті кріплено його муки. Тіло без органів протистоїть машинам-органам своєю гладкою, непроникною й тужавою поверхнею. Потокам, з їхніми зв'язками, сполученнями та перервностями, воно протиставляє свою недиференційовну, аморфну плинність. Членороздільним словам — стогони й зойки з їхніми безконечно нечленороздільними модуляціями. Скидається на те, що так зване первісне витіснення іншого сенсу й не має: не протиставлення як установлення супротивного, "контр-інвестиція", а власне *відторгнення* машин бажання тілом без органів. Саме це й відрізняє параноїдальну машину: руйнівна дія машин бажання на тіло без органів і загальна реакція відторгнення з його боку стосовно цього апарата утиску. То ж не можна погодитися із Тоском, котрий розглядає параноїдальну машину як суто проекцію "власного тіла" та його статевих органів[2]. Параноїдальна машина виникає там, де процес виробництва машин бажання протистоїть непродуктивному станові тіла без органів. Про це свідчать і анонімний характер машини, і недиференційовність її поверхні. Проекція ж — як "контр-інвестиція" — виникає лише згодом, тією мірою, якою тіло встановлює дещо супротивне зсередини й ззовні у вигляді органа-пригноблювача, або ж агента утиску. Проте параноїдальна машина як така є щось на зразок аватари машини бажання: адже вона становить результат усього того, що бідолашне тіло без органів потерпає від отих машин бажання, через що власне вони й є для нього геть незносними.

Проте, якщо ми бажаємо мати уявлення, що в подальшому відбувається із продуктивними силами тіла без органів у безперервнім процесі, нам належить простежити паралель між виробництвом бажання і суспільним виробництвом. Таке зіставлення є слушним тільки у феноменологічному розумінні. Воно жодним чином не є визначальним ані щодо природи, ані щодо співвідношення двох типів виробництва, ані навіть щодо питання про те, чи можна говорити саме про *два* типи виробництва. Просто будь-який різновид суспільного виробництва імпліцитно містить у

1 Див.: "84". — 1948. — № 5/6.

2 *Tausk V.* De la genèse de l'appareil à influencer au cours de la schisophrénie // Psychanalyse. — 1919. — №4.

собі деякий непродуктивний, безплідний стан, деякий елемент анти-виробництва, невилучний з процесу, або ж ціле тіло, якому відповідає поняття *соціуму*. Це може бути тіло землі, тіло деспота або ж капітал. Маркс стверджує, що останній не є продуктом праці, але виступає як природна чи божественна передумова. Та й справді, капітал не обмежується протиставленням себе продуктивним силам у собі, — він прагне охопити все виробництво. Він утворює поверхню, на якій розподіляє себе між продуктивними силами й засобами та знаряддями — агентами виробництва і, в такий спосіб, привласнює собі додатковий продукт й оволодіває процесом в цілому та по частинах, внаслідок чого здається, що всі вони випливають з нього як деякої квазіпричини. Сили й агенти дивовижним чином набувають своїх повноважень, і нам ввижається, буцімто це *чудо творить* сам капітал. Одне слово, соціум як ціле тіло утворює поверхню, де відбувається реєстрація будь-якого виробництва; й усе виглядає так, ніби він відокремлений від реєстраційної поверхні. Суспільство збудовує свою власну маячню, реєструючи виробничий процес. Але маячня ця не заторкує власне свідомості, радше, хибна свідомість є не що інше, як істинна свідомість хибного руху, істинне сприйняття позірно об'єктивного руху, — руху, здійснюваного на реєстраційній поверхні. Для капіталіста — точніше, для капіталістичного буття — капітал є тілом без органів. Проте, як такий, він є не лише плинною субстанцією грошей, що поступово ущільнюється й застигає; долаючи стерильність грошей, він надає їм такої форми, що в ній гроші здатні породжувати гроші. Він створює додаткову вартість, як тіло без органів саме себе відтворює й розростається, простягаючися до останніх меж Всесвіту. Він доручає машинам фабрикацію відносної додаткової вартості, цілковито втілюючися в ній як застиглий основний капітал. Що ж до машин та агентів виробництва, вони прив'язані до капіталу й працюють лише остільки, оскільки дивовижним чином покликані ним до життя. Звідси таке враження (цілком об'єктивне), що геть усе вироблювано завдяки капіталові, так, ніби він є причиною будь-якого виробництва. За словами Маркса, *спочатку* капіталісти ще усвідомлюють протилежність між працею й капіталом й саму можливість використання капіталу як засобу одержання додаткової праці. Та незабаром світ потрапляє у порочні тенета перекручень, коли капітал вже перебирає на себе роль поверхні реєстрації, охоплюючи зрештою все виробництво (видобування додаткової вартості, її реалізація — ось що становить мету реєстрації). "Мірою того, як у суто капіталістичній системі відбувається становлення відносної додаткової вартості й зростає суспільна продуктивність праці, виробничі відносини і продуктивні сили явно вилучаються з процесу виробництва і переходять від праці до ка-

піталу. Таким чином капітал перетворюється на якусь таємничу істоту, адже здається, що продуктивні сили визрівають у її череві й цілковито залежать від неї"[1]. Специфіка капіталізму полягає саме в тому, яку роль відіграють тут гроші, в тому, як ціле тіло капіталу використовують тут для утворення поверхні опису й реєстрації. Але ж і те чи те ціле тіло — чи то тіло землі, чи то тіло деспота, і реєстраційна поверхня, і позірно об'єктивний рух, — увесь цей позагрузлий у перекрученнях зачарований світ фетишизму заторкує будь-який тип суспільства, власне, як константа суспільного відтворення.

Тіло без органів підступно оволодіває виробництвом бажання. Воно поспішає начепити на себе машини-органи на кшталт лицарського обладунку або медалей на майці борця, що ними так втішно бряжчати на знак кожної здобутої перемоги. Отже, машину відвернення заступає (принаймні, може заступити) машина потягу: після параноїдальної машини з'являється машина чудотворна. Втім, що значить "після"? Вони співіснують, і є якийсь чорний гумор у тім, щоб навіть не намагатися їх скасувати, а лишень удавати, що їх просто не існувало ніколи. Тіло без органів, непродуктивне, неспоживне, править за поверхню для реєстрації всіх і всіляких процесів виробництва бажання; тому ж бо ввижається, що машини бажання виходять з нього в позірно об'єктивному русі, яким позначено їхню причетність до цього тіла. Органи відроджуються, неначе якими чарами, оживають на тілі президента Шребера, котре притягує до себе божественні промені. Звичайно ж, будь-які глумливі виверти, буцімто здатні скасувати "зачаклованість" органів (зокрема, президентова ануса), приховують не що інше, як давню параноїдальну машину. Та головне — це взасадничення магічної поверхні запису, або реєстрації, котра привласнює собі всі продуктивні сили й власне органи виробництва, надаючи їм, як квазі-причина, позірного руху (фетиш). Це так само безперечно, як те, що шизофренік порається саме коло політичної економії й уся сексуальність належить до питань економіки.

Щоправда, реєстрація виробництва відбувається дещо інакше, ніж власне виробництво виробництва. Точніше, його відтворення у позірно об'єктивному русі не є самісінько таким, як його виробництво у процесі становлення. Отже, ми поступово переходимо у царину виробництва реєстрації, де панує інакший закон, ніж у виробництві виробництва. Законом останнього є конективний синтез, або синтез зв'язків. Коли ж виробничі *зв'язки* як конективи переходять від машин до тіла без органів (як від праці до капіталу), вони, здається, вже улягають іншому законові — той закон виражає *розподіл* через відношення щодо непродуктивного елемента як "природної або божественної

[1] Див.: *Маркс К.* Капітал. — Т.3. — Гл.25.

передумови" (диз'юнкції капіталу). Машини закріплено на тілі без органів у вигляді диз'юнктивних вузлів, оплетених цілою мережею нових синтезів, що охоплює всю поверхню, утворюючи на ній квадрати. Шизофренічне "або — або" заступає місце звичайного "по тому": хоч би про яку йшлося двійку спарованих органів, їх завжди закріплено на тілі без органів таким чином, що диз'юнктивний синтез цієї пари матиме як наслідок те саме вихідне положення на тій самій ковзькій поверхні. Якщо "або" потребує рішучого вибору між взаємовиключними термінами (альтернатива), то "або — або" передбачає систему взаємообміну відмінностями, котра за будь-якого ковзного пересування повертається до вихідного стану. Візьмемо, наприклад, рот як орган мовлення і ноги як орган ходіння: "Він зупинився, ані пари з рота. Або йому забракувало слів. Або ж, маючи на думці, що слід сказати, він, зрештою, передумав... Можна згадати й інші характерні ситуації. Безперервна негайна комунікація з негайним відходом. Те саме, але із запізнілим відходом. Безперервна запізніла комунікація з негайним відходом. Те саме — вже із запізнілим відходом. Перервна негайна комунікація з негайним відходом. Те саме — із запізнілим відходом. Нарешті, перервна запізніла комунікація з негайним відходом. І вона ж — із запізнілим відходом"[1].

В такий спосіб шизофренік, власник такого мізерного й жалюгідного капіталу, як майно Малона, занотовує на своєму тілі диз'юнкції у нескінченну літанію і збудовує на свій лад захищений світ, де щонайменша підміна має розцінюватися як відгук на зміну ситуації або відповідь на безцеремонне поводження. Таким чином, диз'юнктивний синтез у реєстрації покриває конективні синтези виробництва. Процес дістає своє продовження у процедурі (процес виробництва — процедура запису). Власне кажучи, коли йдеться про творчий потенціал "праці" виробництва бажання як про *лібідо*, мають на увазі, що частина цієї енергії перетворюється в енергію диз'юнктивного запису (*нумен*). Це — енергетична трансформація. Проте, за всієї неоднозначності проблеми несвідомого, чи варто називати новий різновид енергії божественним чи нуменальним? Знову ж таки, тіло без органів аж ніяк не є Бог. Маємо божественну енергію, котра пронизує таке тіло, спричинюючи тяжіння виробництва до його магічної поверхні, де відбувається повний запис усіх виробничих диз'юнкцій. Звідси маємо й ті дивні стосунки, що склалися в Шребера з Богом. Той, в кого запитують: "Чи вірите Ви в Бога?", — мав би відповісти, цілком у дусі Канта чи Шребера: "Звісна річ, але тільки як в розпорядника диз'юнктивного силогізму". (Бог як *Omnitudo realitatis*, за визначенням, чиї іпостасі через диз'юнкції породжують всі реальності).

---

1 *Beckett.* Assez // Têtes-mortes. — P.: Ed. de Minuit, 1967. — P.40—41.

Таким чином, божественність — це лишень властивість диз'юнктивної енергії, енергії роз'єднання. Божество Шребера невід'ємне від диз'юнкцій, що в них відбувається його власний поділ: царства минулі, царства прийдешні, царини вищого та нижчого Богів. Фрейд всіляко підкреслює ту роль, яку відіграють такі диз'юнкції і в маячні Шребера зокрема, і в будь-якому маренні взагалі. "Такого гатунку поділ є вельми характерним для параноїдальних психозів. Якщо істерія здійснює зімкнення, то вони — розімкнення. Точніше, такі психози розкладають на складові те, що було поєднано й ототожнено у несвідомій уяві"[1]. Але чому все ж таки Фрейд додає, що, за прискіпливого погляду, істеричний невроз постає як первинний, що диз'юнкції є лишень наслідком виверження первісно суцільної й щільної маси. Мабуть, йдеться про узурпацію Едіпом божественного марення, а заразом і шизо-параноїдальної реєстрації. Виходячи з цього, доречно поставити таке найзагальніше питання: чи є здійсненним вираження реєстрації бажання в термінах "едіпового комплексу"? Диз'юнкція є формою генеалогії бажання; та чи є той родовід Едіповим, чи вписуваний він до едіпівського трикутника? Чи ж бо суспільне відтворення не має потреби в Едіпі, не має з цим нічого спільного? (В тому розумінні, що воно достоту має опанувати генеалогічну матерію й форму, Едіпові ж до них з жодного боку не приступитися.) Едіп являє собою дещо таке, чого завжди очікують від шизофреніка. Позаяк узаємодія шизофреніка з природою не є чимось своєрідним, до нього застосовують терміни чинного соціального коду: ім'я? батько? мати? Коли до Моллоя звертається жандарм, той власне віддається вправам у виробництві бажання. "Вас звуть Моллой? — запитує комісар. — Так, — відповідаю я, це я пригадаю одразу. — А Вашу мати? — питає комісар. Тут я не розумію. — Її теж звуть Моллой? — мовить комісар. — Її теж звуть Моллой? — вторую я. — Так, — відповідає комісар. Я ладен втропати". Хіба ж психоаналіз в цьому розумінні є чимось оригінальним? Він продовжує ставити запитання й інтерпретувати відповіді на тій самій підставі едіпівського трикутника, допоки, зрештою, не з'ясовує, що безліч феноменів, знаних як психози, явно виходять за в такий спосіб задані межі. За переконанням психоаналітика, у верховному Богові Шребера *належить* вбачати батька, а у нижчому — а чом би й ні? — старшого брата. Шизофренік, якщо в нього не увірветься терпець, коли він ладен сказати: "Годі, облиште!", — залучається до гри, ба й навіть намагається доповнити її, запроваджуючи свої правила у пропоновану йому модель, і таким чином підриває її зсередини (так, це моя мати, але, власне кажучи, моя мати — це Діва). Можна уявити собі президента Шребера, котрий, потакаючи Фрейдові, погод-

1 *Freud S.* Cinq psychanalyses. — P.: PUF, s.a. — P.297.

жується: так-так, людськоголосі пташки — то дівиці, верховний Бог — то мій батько, а нижчий Бог — то мій брат. Та нишком, для себе, він знов обертатиме дівиць на пташок, батька — на вищого Бога, а брата — на нижчого; всі божественні форми помітно ускладнюються, тобто втрачають простоту, продираючися крізь примітивні терміни й функції нашого едіпівського трикутника.

Je ne crois à ni pére
ni mére
Ja na pas
à papa-mama[1].

Виробництво бажання формує лінеарно-бінарну послідовність, куди суцільне тіло увіходить як третій член послідовності, не порушуючи її характеру: 2, 1, 2, 1... Послідовність ця жодним чином не улягає перетворенням, які мали б надати їй того специфічно триангулярного або троїстого вигляду, який відповідає Едіпові. Ціле тіло без органів становить продукт антивиробництва, і — як таке — воно чинить опір будь-яким спробам триангуліції, позаяк вона передбачає відтворення через батьків. Вам же так хтілося б, щоби це тіло було творінням батьків, — тіло, що волає про самовідтворення, самопороджуваність! Це ж бо суто на ньому дістає свій розподіл *нумен* і незалежно від всіляких проекцій встановлюються диз'юнкції. *Так, я був своїм власним батьком, але ж був я і своїм сином.* "В мені, в Антонені Арто, живе мій син, мій батько, моя мати та я сам". Шизофренік вдається до всіх приступних йому засобів орієнтації, адже той особистий реєстраційний код, що ним він вже послугувався раніше, або зовсім не відповідає соціальному, або ж відповідає йому лишень як пародія. Код марення, код бажання виявляє надплинність. Шизофренік, здається, борсається між тими кодами, метушливо *тасує геть усі кодові реєстраційні картки*, зісковзуючи від запитання до запитання і день у день жодного разу не вдаючися до нехитрих повторень у поясненнях, не звертаючися до тої самої генеалогії, не реєструючи ту саму подію в тому самому сенсі. Подекуди він ладен без зайвого роздратування погодитися навіть із банальним едіпівським кодом, який йому настирливо утелющують, і — облишити його, аби той поволі нарощував усі ті диз'юнкції, що задля попередження їх цей код і було-то призначено. На малюнках Адольфа Вьольфлі зображено годинники, турбіни, динамо-машини, космічні апарати, машини-будівлі й т.ін. Виробництво їх відбувається за конективним принципом, доцентрово, рухаючися через ряд проміжних пластів, або ділянок. Але "пояснення", що супроводжують його малюнки, зазнаючи змін за його настроєм, кидають виклик

1 Я не вірю ані в батька, ані в матір, ані в тата-неню (фр.). — *Прим.ред.*

генеалогічним серіям, які визначають малюнок з боку реєстрації. Понад те, реєстрація позначається на малюнку цілою мережею ліній "катастрофи", "зриву", що становлять численні огорнуті спіралями розняття-розімкнення — диз'юнкції[1]. Шизофренік, завжди непевний грунту по-під ногами, знову-таки опановує ситуацію завдяки тому пересічному факту, що в усіх диз'юнкціях, хоч би з якого боку дивитися, виявляється одне й те саме. За будь-якого кріплення й припасування машин-органів на тілі без органів, воно, попри все, залишатиметься тілом без органів, не перетворюючися на організм у звичайному розумінні. Воно завжди зберігатиме свою плинність і сковзьку поверхню. Космічні промені, що їх так вабить до себе Шребер, з їхніми міріадами сперматозоїдів, сягаючи його тіла, чіпляються й кріпляться до нього на кшталт знарядь або рушіїв—агентів виробництва. Промені, пташки, голоси, нерви вступають у складні за генеалогією й мінливі відносини з Богом та окремішніми божественними формами. Й усе це — і підключення знаряддя, і божественний поділ, і генеалогічна орієнтація, і її зсуви — відбувається і реєструється на тілі без органів. Усе приживається на цьому тілі, як ті блохи у левовій гриві.

* * *

Згідно із значенням слова "процес", реєстрація спирається на виробництво, але продукування реєстрації, її виробництво саме є продуктом виробництва виробництва. Таким самим чином, хоча споживання випливає власне з реєстрації, проте виробництво споживання є продуктом виробництва реєстрації. Річ у тім, що зазначуване на записувальній поверхні виказує порядок, властивий *суб'єктові.* Це — дивний, невловимий суб'єкт, той, що блукає теренами тіла без органів, завжди поблизу від якоїсь машини бажання, суб'єкт, впізнаваний за його причетністю до виробництва,ваблений всюди передчуттям становлення чи перетворення, передчуттям аватари, суб'єкт, що безупинно продукує той чи той стан, що спричиняється до споживання й нового народження. "Отож бо, це я, отож бо, це для мене ..." Навіть страждання, за словами Маркса, становить своєрідне задоволення. Безперечно, будь-яке виробництво бажання як таке вже є споживанням, пожертям, а отже — "насолоджуванням". Але воно ще не є таким для суб'єкта, котрий являє себе у рештках від поділу та лишень за умови здійснення на реєстраційній поверхні диз'юнкцій. Президент Шребер завжди напрочуд живо усвідомлював це: існує константа космічного задоволення, через те Бог неодмінно мусить відкрити у Шребері джерело

1 *Morgenthaler W.* Adolf Wölfli // L'Art brut. — №2.

задоволення, хай навіть ціною перетворення його на жінку. Втім, Шреберові перепадає лишень мізерна дещиця, осад від тої насолоди, у вигляді платні за його труд або нагороди за припасування до жіночої подобизни. “Мій обов'язок — дати Богові звідати тої радості; якщо ж і мені перепадає дещиця чуттєвої насолоди, я вважаю, що й мені не заказано поживитися з цього, в порядку невеличкої компенсації за довгі роки страждань і поневіряння, що їх понадміру випало на мою долю”. Подібно до того, як частина *лібідо*, що становила енергію виробництва, перетворюється на енергію реєстрації (*нумен*), так і частина енергії реєстрації трансформується в енергію споживання (*волюптас*). Це саме та залишкова енергія відходів, яка живить третій синтез несвідомого, кон'юнктивний синтез наслідків, або ж виробництво споживання.

Нам ще належить розглянути, як здійснюється формування такого синтезу і виробництво суб'єкта. Ми виходимо із протиставлення машин бажання щодо тіла без органів. Їхнє взаємовідвернення, що виявляється в параноїдальній машині первинного витіснення, в машині чудотворення вже поступається місцем вабленню. Але протистояння тяжіння й відштовхування зберігається. Чинне примирення, мабуть, уможливлюється тільки на рівні нової машини, яка має діяти на засадах “повернення витісненого”. Все свідчить на користь припущення, що таке примирення цілком можливе, ба й навіть вже сталося. Робер Жі, в котрого ми подибуємо чудовий опис параноїдальних динамомашин, пише, не вдаючися до подальших пояснень: “Уже, здається, впадаючи у відчай від безпорадності перед нестерпно дошкульними електричними струмами, він зрештою облишив чинити їм опір і остаточно й безповоротно упокорився, поринувши в захват від усвідомлення їхньої цілковитої перемоги, беззастережності їхнього тріумфу”[1]. Фрейд висловлюється ще певніше, підкреслюючи значимість повороту в перебігу Шреборової хвороби, коли той доходить примирення зі своїм жіночим утіленням і занурюється у процес самозцілення, що підводить його до тотожності Природа=Виробництво (виробництво нового людства). І справді, щойно він-таки досягає одужання й до нього повертаються всі його здібності, Шребер виявляє себе у характерній позі та вбраний, як травесті: “Іноді я захоплюю себе перед дзеркалом або деінде, напівоголеного, прикрашеного стрічками й блискучими витребеньками, неначе жінка ... Втім, це трапляється зі мною лише наодинці”. Скористаємося терміном “машина целібату”, або “безшлюбнісна машина” для позначення механізму, який заступає місце параноїдального та чудотворного, утворюючи нове сполучення тіла без органів і машин бажання, союз, покликаний до народження нового людства, або великого організму. Поряд із машинами бажання тут можна вба-

1 Ibid. — №3. — P.63.

чати суб'єкт, утворюваний як залишковий продукт виробництва, можна й ототожнювати його з третім із описуваних продуктивних механізмів, маючи на увазі спричинюване ним остаточне примирення — кон'юнктивний синтез споживання у формі захоплення: "Отож бо!"

Мішель Каруж виявляє в літературі цілу низку фантастичних машин, які, на його думку, належать до "безшлюбнісного" типу. Наведені ним приклади доволі різноманітні, й на перший погляд скидається на те, що їх взагалі не можна типологічно об'єднувати: "Гола жінка" Дюшана, "Виправна колонія" Кафки, машини Раймонда Рузеля, "Супермен" Жарі, деякі з машин Едгара По, "Прийдешня Єва" Вільє тощо[1]. Втім, існують деякі ознаки, дуже своєрідні в кожному з розглядуваних випадків, які дають нам підстави для такого об'єднання. Спочатку механізм безшлюбності нагадує давню параноїдальну машину з усіма притаманними їй тортурами, привидами і, зрештою, Законом. Проте це все ж таки не є суто параноїдальною машиною. Шестірні, каретки, захвати, голки, магніти, променеві осі — геть усе відрізняє машину безшлюбності від параноїдальної. Навіть у тортурах і смертях, заподіюваних цією машиною, виявляється дещо нове, деяка солярна сила. Опріч того, таке перетворення жодним чином не дістає пояснення у чудовних властивостях, притаманних такій машині завдяки вкарбованому в неї записові, хоча вона достоту є носієм вищого рівня запису (див. епізод з записувальним приладом Едісона у "Прийдешній Єві"). Ця нова машина здійснює справжнісінькe споживання — задоволення, що його можна схарактеризувати як автоеротичне, точніше автоматичне, що освячує торжество нового союзу, нового народження, нестямний екстаз, ніби ця машина вивільняє нові, необмежені можливості.

Постає питання: що власне виробляє така безшлюбнісна машина? що продуковано її засобами? Вважаємо, йдеться про інтенсивні величини. Існує достоту шизофренічний досвід переживання сутих інтенсивних величин, в точці граничного розпалення — тут, у цій найвищій точці зринає почуття ницості й, водночас, величі безшлюбності; це лемент зависання на грані смерті й життя, напруження у стрибку, відчуття первозданної, брутальної сили, що скидає свою оболонку, — сили безлицої та безформенної. Часто-густо з цього приводу згадують про галюцинації й марення; але і галюцинаторна даність (я бачу..., я чую...), і мареннєва (я певен, що...) неявним чином передбачають "я відчуваю", яке й задає об'єкт галюцинацій, а також зміст марення. Будь-який стан на зразок "я відчуваю, що перетворююся на жінку", або "..., що стаю Богом", — будь-який стан такого гатунку сам по собі не є ані оманою чуттів, ані маячнею,

1 *Carrouges M.* Les Machines célibataires. — S.l.: Arcanes, 1954.

але то він проеціює галюцинаторну оману й він викликає марення. Марення й галюцинації є вторинними щодо первинного природного збудження, яке поступово загострюється і, втрачаючи свою непевність, стає дедалі виразнішим. Звідки походять оті суті інтенсивності? Від тих двох попередніх сил, тяжіння й відштовхування, від їхнього протиборства. Але це аж ніяк не означає, що самі ті інтенсивності у своєму протистоянні врівноважуються, досягаючи деякого нейтрального стану. Навпаки, всі вони несуть у собі позитивний заряд, на противагу нульовій напрузі цілого тіла без органів. Відносний спад і підвищення рівня кожної інтенсивності зумовлювані їхніми складними зв'язками та співвідношенням між силами тяжіння і відштовхування, що викликають їх. Інакше кажучи, як результат протистояння сил тяжіння й відштовхування виникає безконечна послідовність в цілому позитивних інтенсивностей, в яких дістає вираження нескінченний ряд цілком визначених станів, яких набуває суб'єкт, але ніколи ми не угледимо тут кінцевого врівноваження системи. Згідно з теорією Шребера, *тяжіння* й *відштовхування* породжують *стани нервового напруження* різного ступеня, які пронизують тіло без органів; Шребер-суб'єкт минає ті стани, перетворюючися на жінку або на будь-кого ще в колі вічного вертання. Груди на голому тілі президента — це, звісно, не наслідок марення чи галюцинацій; вони первісно позначають смугу інтенсивності, зону напруження на тілі без органів. Тіло без органів являє собою яйце, помережене та пронизане осями й порогами, довготами і широтами, різноманітними геодезичними позначками, засічками шкал, градієнтами, що фіксують генезу, розвиток і становлення зародка. В цьому немає нічого показного чи штучного — саме життя й переживання: відчуття грудей ще не доводить власне наявності грудей; груди і відчуття їх є різні речі, тою ж мірою, якою ділянки яйця, що відповідають певним органам, відрізняються від самих органів, які мають з'явитися там. Одні лише смуги інтенсивності, потенціали, пороги і шкали. Разючий, болісний досвід, завдяки якому шизофренік упритул стикається з матерією, з її напруженим, живим ядром: "Це почуття невимовне, воно перебуває за межею осягненного розумом... Почуття, що вергає дух у стан чи не фізичного потрясіння, коли той прилучається до хаотичності матерії, і душа, поринаючи туди, сама перетворюється на жарке полум'я"[1].

Як могло спасти на думку зображувати шизоїда мізерним відщепенцем, далеким від реальності й відстороненим від життя? Понад те, як психіатрії вдалося й на практиці перетворити його на таке жалюгідне створіння, довести його до стану омертвілого тіла без органів, — його, котрий вже дістався тої нестерпної

---

1 *Artaud A.* Oeuvres complètes. — T.I. — P.112.

межі, де відбувається діткнення духу з матерією, й животіє лише за рахунок інтенсивності, живлячися нею? Таке саме запитáння належало б задати і з цілком іншого, здавалося б, приводу — стосовно невротика. Як досягає психоаналіз його перетворення на злиденну істоту, зациклювану виключно на татові з мамою? Як можна редукувати кон'юнктивний синтез, присутній в тому "Отож бо!" або "Отож бо, це я!", до непозбутного мороку Едіпового відкриття? "Отож бо, це мій батько, а це, отож бо, моя мати..." Ми досі не можемо відповісти на ці запитання. Ми лише усвідомлюємо, якою мірою споживання сутих інтенсивностей не відповідає родовим схемам, які чужорідні одне щодо одного кон'юнктивна тканина "Отож бо..." й Едіпове родинне ткання. В який же спосіб можна пояснити саму суть цього життєвого руху? Спосіб перший (коротший шлях): диз'юнктивні вузли на тілі без органів утворюють концентричні круги навколо машин бажання; таким чином, суб'єкт — залишковий продукт процесу виробництва машин бажання, придаткова деталь машини — курсує кругами, від одного до наступного. Центральне положення, що його посідає машина, йому не властиве, він завжди перебуває на периферії, невизначений, ексцентричний, що *випливає* зі станів, які він минає. Описувані отим Невловимим криві, "то різкі та уривисті, ніби відтворювано якийсь танок, то розгонисті, у вигляді параболи", в усіх випадках на зразок Мерфі, Ватта чи Мерсьє свідчать про те, що сімейство тут ні до чого. Другий спосіб, складніший, можна подати подібним чином: завдяки параноїдальній та чудовній машинам співвідношення між тяжінням та відштовхуванням на тілі без органів викликають у безшлюбнісній машині низку позитивних станів; породжуваний кожним із таких станів суб'єкт знову народжується у наступному, визначальному для нього на той момент, споживає усі ті стани, які зумовлюють його переродження (тобто стан, що його переживає суб'єкт, є первинним стосовно самого суб'єкта переживання).

Власне це чудово показав Клоссовський у своєму коментарі до Ніцше: наявність того, що зветься Stimmung[1], як фізичного відчуття, що є підгрунтям найпіднесенішої думки та найвитонченішого сприйняття[2]. "Відцентрові сили ніколи не ухиляються від центру, вони знову й знову наближаються до нього, аби ізнов віддалитися — несамовиті поривання здригають людину, допоки вона спрямована на пошуки свого особистісного центру, не помічаючи той круг, до якого вона належить. І кожне таке потрясіння відкриває в особистості дещо неймовірне з точки зору шуканого центру. Звідси цілком зрозуміло, що ідентичність — явище принципово випадкове — і що кожна ідентичність має

1 Настрій (нім.). — *Прим.ред.*

2 *Klossowski P.* Nietzsche et le cercle vicieux. — P.: Mercure de France, 1969.

минути послідовність індивідуацій, перш ніж та чи та з них набере характеру необхідності". Сили тяжіння й відштовхування, підведення і падіння викликають низку інтенсивних станів, починаючи від нульової напруги, властивої тілу без органів. ("Адже вражає, зрештою, те, що тут ще існує потреба в новому припливі сил, якщо можна так схарактеризувати цю недостатність".) Не існує *Я*-Ніцше, професора філології, котрий одного разу втрачає глузд та ідентифікує себе зі сторонніми особами; є Ніцше-суб'єкт, котрий минає низку станів, ідентифікуючи з кожним із них певні історичні постаті: "*усі ті історичні постаті — це Я*". Суб'єкт проходить увесь окіл того кругу, де *Я* зраджує центрові, полишає його. В центрі ж перебуває машина бажання, безшлюбнісна машина вічного вороття. Залишковий продукт машини, суб'єкт Ніцше, вдається в ейфорію, знаходить задоволення (*волюптас*) в усьому, що надає руху цій машині, в чому читач може переконатися за фрагментами з творів Ніцше: "Ніцше покинув думати про створення системи, його цікавили тепер тільки застосування його програми... З уривків ніцшевських дискурсів складається своєрідний репертуар його гістріонізму". Не самоототожнення з героями, але ідентифікація історичних імен із зонами напруги на тілі без органів, — і кожного разу суб'єкт у захваті вигукує: "Це я! Отож бо, це я!" Навряд чи хто коли поводився з історією так гранично шизофренічно, як сам шизофренік. Він ладен проковтнути її враз за одним присідом. Ми розпочинали з визначення його як *Homo natura*, аж ген перед нами вже *Homo historia*. Шлях від одного до іншого некороткий — від Гельдерліна до Ніцше — й дедалі прискорюваний. ("Ейфорія Ніцше була не такою тривалою, як споглядальне відчуження Гельдерліна. Світобачення Ніцше не змальовує хоч би якоюсь мірою впорядкованого ланцюжка пейзажів та натюрмортів, довжиною в сорок років; це пародія, сутий натяк на події: тільки одному акторові приступно виразити всю велич миті — адже все виникає й зникає в одну єдину мить — навіть якщо вона триває від 31 грудня по 6 січня — поза межами розумного календаря".)

* * *

Відома теза психіатра Клерамбо звучить доволі переконливо: марення, з його в цілому систематичним характером, є вторинним стосовно часткових, локальних феноменів автоматизму. І справді, марення кваліфікують як реєстрацію процесу виробництва машин бажання. Та хоча йому й притаманні свої афекти і синтези, що можна помітити у перебігу параної, ба й навіть у параноїдальних формах шизофренії, він не становить

якусь автономну царину, але є похідним щодо справної дії та перебоїв у роботі машин бажання. Попри те, Клерамбо застосовує термін "метальний автоматизм" для позначення таких стихійних феноменів, як ехолалія, що в них він убачав механічний ефект на зразок інтоксикації. Більшу частку мареннєвого змісту він також розглядав як ефект автоматизму, решту ж, "особистісний" його зміст, вважав природною реакцією, що випливає з "характеру", вияви якого, втім, можуть передувати автоматизмові (як у разі параноїдального характеру)[1]. Таким чином, Клерамбо виявляє в автоматизмі лише неврологічний механізм у найзагальнішому тлумаченні, але аж ніяк не економічний процес виробництва, що запускає машини бажання; стосовно ж історії він задовольняється посиланнями на вроджений або набутий характер. Клерамбо — це Фейєрбах від психіатрії, в тому розумінні, в якому Маркс зазначав: "Оскільки Фейєрбах — матеріаліст, остільки в нього не йдеться про історію, оскільки ж він бере до уваги історію, остільки він — не матеріаліст". Позаяк достоту матеріалістичну психіатрію визначає подвійна операція: введення бажання у механізми та введення виробництва в бажання.

Між квазіматеріалізмом і типовими формами ідеалізму немає глибинних відмінностей. Теорія шизофренії репрезентована трьома концептами, що є складовими її потрійної формули: дисоціація (Крепелін), аутизм (Блейлер), просторово-часовість, або буття-у-світі (Бінсвангер). Перший концепт — пояснювальний — вказує на характерний розлад, або первісну потребу. Другий — розуміючий — робить наголос на специфіці його наслідків, власне на маренні, або розриві ("відрив від реальності, супроводжуваний абсолютною або переважною зосередженістю на внутрішньому житті"). Третій — це концепт виражальний, що в ньому розкривається своєрідність світу носія марення. Всі три концепти виявляють співвідношення проблеми шизофренії і *Я* через "образ тіла" (останньої аватари душі, сплетіння спіритуалізму й позитивізму). Проте шизоїд давно вже не вірить ані в оте "тато-неня", ані в *Я*. Його можна підсекти де завгодно — поза, поряд, по-під, тільки не всередині цих проблем. У нього свої проблеми — нестерпні страждання й непозбутна злиденність; навіщо ж ізнову замикати його в коло, що він його вже розірвав було, навіщо заганяти його в оточення чужих йому проблем, чинити наругу над його істиною, сподіваючися зрештою віддати їй належне, відбувшися відстороненим реверансом. Тож зазначають, що шизофренік, буцімто, не здатен вже мовити *"я"*, що треба повернути йому заповітний дар мовлення. Сам же він виражає це так: "Мене зганьбили"; "Я не говоритиму "я", я вже ніколи не робитиму цього, це вкрай нерозумно. Кожного разу, коли йдеться про щось таке, я вдаюся до третьої особи,

1 *Clerambault G. de.* Oeuvre psychiatrique. — P.: PUF, s.a.

нібито думаю за неї. Це так їх усіх бавить. Але ж бо це нічого не займає". Та коли він знову вимовляє те "я", це також нічого "не займає" —такою мірою він перебуває поза цими процесами, так далеко він від них відстоїть. Навіть і Фрейд не полишає цієї завузької концепції *Я*. І заважає йому власна потрійна формула — едіпівське, невротичне "тато-неня-я". Варто було б спитати, чи не аналітичний імперіалізм "едіпового комплексу" змусив Фрейда увести, заради потвердження власного авторитету, звісно ж невлучний концепт аутизму в застосуванні до шизофренії? Зрештою, — задля чого приховувати, — Фрейд не полюбляв шизофреників, його дратував їхній опір едіпізації; він був схильний вважати їх за недоумків. Слова вони визнають за речі, зазначає Фрейд, вони апатичні, самозакохані, вразливо гонористі, відвернені від реальності, позбавлені здатності до трансферу, й у цьому вони мимохіть нагадують філософів. Нерідко запитують, як пояснити з аналітичної точки зору відношення між спонукою і симптомом, символом і символізованим: чи є то відношення *спричинювання, розуміння* або ж *вираження*? Така постановка питання є занадто абстрактною. Адже достатньо нав'язати нам принцип Едіпа, застосувати до нас його пояснювальні підходи, — і нас буде вилучено зі гри, — увірветься наше єдине аутентичне відношення, відношення виробництва. Великим відкриттям психоаналізу було відкриття виробництва бажання, виробництва несвідомого. Проте з приходом Едіпа це відкриття доволі швидко розчиняється в новому ідеалізмі; на місці фабрики несвідомого зведено античний театр, виробництво одиниць несвідомого перетворено на театральну виставу, а продуктивність несвідомого — на суто виражальну здатність (міф, трагедія, вигадка).

За будь-яких підстав, редукуючи проблему шизофреніка до *Я*, можна лишень "вкусити" від його сутності — з любов'ю і співчуттям чи то з огидою, аби негайно виплюнути, як щось неїстівне. Хоч би яке *Я* то було, — розщеплене, щерблене або ж, у кращому разі, хоча й не поруйноване, але замкнене у своїй царинці, та якщо й ладне відкритися, то виключно вправному психіатрові, надпрозорливому спостерігачеві, одне слово, феноменологу. Згадаймо ще одну сентенцію Маркса: за смаком зернини не можна вгадати, хто її сіяв, за продуктом не можна визначити режим виробництва і виробничі відносини. Що наполегливіше ми будемо намагатися втілити продукт *в ідеальні форми причинності, розуміння чи виражальності,* замість зіставити його з *виробничим процесом, який реально його зумовлює,* то специфічніший вигляд він набиратиме. Що впертіше намагаються перепинити процес, покласти йому край або втягнути його в дурну безконечність, що наполегливіше підштовхують його до тої "жахливої прірви, де душа й тіло врешті-решт гинуть"

(*Аутист*), то своєріднішої персоніфікації зазнає наш шизофренік. Славнозвісний кінцевий стан Крепеліна... І навпаки, варто лише припустити матеріальний процес виробництва, і продукт втрачає свою специфіку й одночасно постає можливість нового його "націлення". Шизофренія — це насамперед природний процес виробництва бажання і машини бажання, а не штучна недуга, втілювана в аутизмі. Яким чином одне висновують з іншого, чи є такий перехід достоту невідворотним, — це так і лишається проблематичним. Найточніші пояснення з цього приводу пропонує Ясперс в межах свого досить нетипового ідеалізму. Протиставляючи поняття процесу поняттям реакції або розвитку особистості, він розуміє процес, поза позірним відношенням до *Я*, як прорив, вторгнення і зіставляє його з "демонічним" у природі. Йому бракує лише розуміння процесу як матеріальної економічної реальності, як процесу виробництва в межах тотожності "Природа = Промисловість" або "Природа = Історія".

Логіка бажання в певному розумінні втрачає свій об'єкт з першого кроку — з першого кроку платонічного поділу, що ставить нас перед вибором між *виробництвом* і *споживанням* як набуттям. Щойно ми відокремлюємо бажання від споживання, чи набуття, воно (бажання) перетворюється на ідеалістичну (діалектичну, нігілістичну) концепцію, що визначає його передусім як позбавленість об'єкта, як нужду, потребу в реальному об'єктові. Щоправда, інший бік, виробництво теж не лишається поза увагою. Це було запроваджено ще Кантом і спричинило критичну революцію в теорії бажання, коли воно дістало визначення як "здатність через свої уявлення зумовлювати реальність об'єктів цих уявлень". Та аж ніяк не випадково для ілюстрації цього визначення Кант залучає саме забобони, галюцинації та фантазми: нам добре відомо, що реальний об'єкт можуть продукувати виключно зовнішні причини та механізми, одначе це не заважає нам вірити у внутрішню здатність бажання породжувати свій об'єкт, як щось нереальне, у вигляді, скажімо, галюцинацій або фантазмів, і вбачати причини цього в самому бажанні. Звідси — реальність об'єкта як продукта бажання є суто *психічна реальність*. Таким чином, критична революція, по суті, нічого не змінює: таке розуміння продуктивності не спростовує жодних підвалин класичної концепції бажання як потреби, а, власне кажучи, спирається на неї, будучи розбудовуване на ній, і, зрештою, поглиблює її. Звісна річ, якщо бажання становить потребу в реальному об'єктові, то й саму його реальність становить "сутність потреби", яка продукує об'єкт фантастичний. Отже бажання, витлумачуване як виробництво, але виробництво фантастичного, чудово описувано в психоаналізі. У найпримітивнішому викладі це виглядає так: реальний об'єкт, що його бракує бажанню, походить, в кінцевому підсумку, від зовнішнього, природного і

суспільного виробництва, водночас бажання виробляє всередині себе дещо уявне, таке, що дублює реальність, — ніби "за кожним реальним об'єктом криється об'єкт вигаданий", або ж за реальним виробництвом — виробництво психічне. Зрозуміло, психоаналіз не мусить неодмінно попускатися, вдаючися до вивчення різного гатунку пристосувань і товарів, як він це робить в особі об'єктного психоаналізу, в його найнепринаднішій формі (на кшталт аналізу пакету вермішелі, автомобіля чи "машини"). І навіть коли фантазм узято в усьому його обсягу, не тільки як об'єкт, але й як спеціальну машину, призначену для інсценування бажання, навіть і тоді це лишень театральний механізм, який створює дещо за визначенням недовершене, що потребує доцілення: в такому разі потреба визначається як відносна недостатність і зумовлюється власним об'єктом; бажання ж виявляється у продукуванні фантазму й у самопродукуванні окремо від об'єкта; при цьому відбувається множення недовершеності, зведення її в абсолютний степінь і перетворення на "непозбутну недовершеність буття", "життя як потребу-в-бутті". Звідси маємо уявлення про те, що бажання взасадничено у потребі, що його продуктивність виростає на грунті потреби і, власне, як нужда в об'єкті. Як бачимо, редукування виробництва бажання до виробництва фантазму становить просто послідовне розгортання ідеалістичного принципу, згідно з яким бажання постає як нужда, а не як продукування, тобто виробництво, промисел. Чудово сказано про це в Клемана Россе: кожного разу, коли, визначаючи об'єкт бажання, наполягають на його безпредметності, "світ роздвоюється, сприйманий як відображення якогось іншого світу завдяки такому міркуванню: бажанню бракує об'єкта; отже світ містить не всі об'єкти, в усякому разі, в ньому немає місця власне об'єктові бажання; отже існує дещо інше, в чому криється ключ до бажання (дещо, чого світ позбавлений)"[1].

Якщо бажання продукує, то продукує реально. Якщо бажання — це виробник, то виключно як виробник реального і в реальності. Бажання є сукупність тих *пасивних синтезів*, які збирають часткові об'єкти, потоки й тіла, діючи як виробничі одиниці. Як результат маємо реальність, що випливає з пасивних синтезів бажання як само-продукування несвідомого. Бажанню не бракує чогось, воно не позбавлене об'єкта. Радше воно позбавлене суб'єкта; фіксація ж суб'єкта означає придушення бажання. Бажання та його об'єкт становлять одне ціле, єдиний механізм, машину машини. Машиною є бажання, об'єкт бажання — теж машина, що до неї підключена, а відтак продукт вилучається з виробництва, воно виділяє певну частку продукта, залишок припадає мандрівному, номадному суб'єктові. Об'єктивне буття бажання є Реальність-в-собі. Немає особливої

---

1 *Rosset C.* Logique du pire. — P.: PUF, 1970. — P.37.

форми існування, що її можна було б назвати психічною реальністю. На думку Маркса, немає потреби, є пристрасть як "форма буття природного й чуттєвого об'єкта". Тут не бажання спирається на потреби, а, навпаки, потреби викликані бажанням: вони становлять побічний продукт реального виробництва бажання. Нужда є побічний ефект бажання, її привнесено, залучено, впроваджено у природну та соціальну реальність. Бажання завжди додержується об'єктивних умов існування, воно до них пристосовується й підпорядковується їм, зазнаючи змін та вмираючи разом із ними (тому ж бо нічого надзвичайного немає й у бажанні смерті). Потреба ж сумірна відстані відчуження суб'єкта (котрий із припиненням пасивних синтезів втратив бажання) від цих умов. Потреба як досвід створення пусток іншого сенсу й не має: переслідувати, спостигати, руйнувати позосталі залишки пасивних синтезів. Зрештою, ми змушені констатувати: ми — не трава, ми давно вже не синтезуємо хлорофіл, ми потребуємо їжі... Ось коли бажання вироджується в отой підступний страх перед нуждою. Щоправда, від злидарів та нужденних такого не почути. Саме їм-то добре знана їхня спорідненість із травою й те, що бажання потребує малого, *але не того, що випадає їм, а власне того, чого вони незмінно позбавлені,* того, що суб'єкт у глибині душі залічує не до розряду нужд, а радше до об'єктивних обставин буття людини, для котрої бажати означає продукувати — й продукувати реально.

Реальне не знає неможливого, навпаки, в реальності все є можливим, все є здійсненним. Було б неслушно стверджувати, що бажання докорінно позбавлене об'єкта, але усталений порядок речей позбавляє бажання об'єктивного буття. Революціонери, митці та пророки існують в об'єктивному — і тільки в об'єктивному — світі. Бажання наділяє життя продуктивною здатністю, і ця його здатність до відтворення тим сильніша, чим менше у ній виявляється потреба. Якщо ж ця думка комусь і здається занадто простою або суто книжною, йому ж гірше. "З тої дещиці, що мені довелося вичитати з книжок, я видобув висновок, що люди, з головою занурені у життя, сцілені життя, — суто втілення самого життя, — мало спали, пагано їли й користувалися мізерною часткою приступних їм благ. Вони не плекали жодних ілюзій стосовно громадянського обов'язку чи продукування потомства, виходячи із завузького розуміння доцільності продовження людського роду або захисту держави... Світ фантазмів — це світ, який нам ніколи не опанувати. Це світ минулого, а не майбутнього. Рухатися вперед, чіпляючися за минуле, — все одно, що нести на собі каторжницькі кайдани"[1]. Живий пророк — то Спіноза під плащем неаполітанського революціонера. Ми добре розуміємо, звідкіля береться ота нужда,

1 *Miller H.* Sexus. — S.l.: Buchet-Chastel, s.a. — P.277.

або ж потреба, та її суб'єктивний корелят — фантазм. Потребу впроваджено і вмонтовано в суспільне виробництво. Вона становить побічний продукт на стадії анти-виробництва, котре привласнює продуктивні сили, згортаючи їх — замість розгортати. Вони ніколи не є первинною; організація виробництва ніколи не залежить від потреби як чогось вихідного; сама потреба постає, прогресує і поширюється залежно від організації виробництва, що їй передує. Це суто справа панівного класу — ринкова економіка як мистецтво створення пусток: організація дефіциту як нестачі в межах виробничого наддостатку, виродження бажання в острах перед нуждою, підкорення об'єкта реальному виробництву й визнання його за дещо зовнішнє стосовно бажання (у прагненні до раціональності), а водночас — переключення бажання на виробництво фантазмів (і тільки фантазмів).

Не існують окремо одне від одного суспільне виробництво реальності й виробництво фантазмім бажанням. Звичайно між цими двома різновидами виробництва вбачають лишень похідні зв'язки проекції чи інтроекції, тобто інтеріоризації, буцімто соціальний досвід накладається на внутрішній духовний досвід або ж духовний досвід відображається в суспільній системі, жодним чином не припускаючи взаємопроникнення цих двох систем. Допоки ми обмежуємося простим зіставленням *грошей, золота, капіталу* й капіталістичного трикутника, з одного боку, та *лібідо, ануса, фалоса* й сімейного трикутника — з іншого, ми бавимося, нетружденно гаючи час, а грошові механізми тим часом залишаються байдужими до тих анальних відходів, з якими вони так чи так мають стикатися. Завважмо, відношення Маркс — Фрейд тут не виходить за межі поверхового зіставлення, грунтованого на грі словами "проекція" та "інтроекція", за умови незайманості самих зіставлюваних предметів, які так і лишаються чужими одне одному, на зразок складових славнозвісного рівняння "гроші = багно". Насправді ж *суспільне виробництво є не що інше, як власне виробництво бажання за умов, що завжди є вже заданими*. Ми кажемо, що соціальне безпосередньо перетинається з цариною бажання, котре становить для соціуму історично даний продукт. *Лібідо* не потребує жодного посередництва чи то сублімації, жодних психічних операцій чи трансформацій для інвестування продуктивних сил і виробничих відносин. *Нічого іншого, окрім бажання та соціуму, не існує*. Навіть найбільш репресивні, убивчі щодо бажання форми суспільного виробництва становлять власний продукт бажання, продукт такої його організації, яка визначена певними умовами. Ось ці умови нам і належить розглянути. Головна проблема політичної філософії стоїть перед нами саме в тому вигляді, як її було сформульовано ще Спінозою (а згодом знову відкрито Рейхом): "Чому люди змагаються

за своє поневолення так, ніби йдеться про їхнє спасіння?" Навіщо волають: більше податків, менше хліба? Подиву варті не крадіжки та страйки, зазначає Рейх, а радше те, що голодні не завжди вдаються до крадіжок, а пригноблені — не завжди страйкують: чому люди впродовж сторіч упокорюються експлуатації, приниженням, рабству, коли вже доходить того, що вони бажають цього не тільки для інших, але й для самих себе? Рейх, бачте, виказав себе достоту великим мислителем, коли, пояснюючи фашизм, відмовився від узвичаєних посилань на невігластво та спантеличеність мас і зажадав пояснення через бажання, в термінах бажання: ні, маси аж ніяк не було обдурено, — на той час і за тих обставин вони бажали фашизму. Це збочення стадного інстинкту власне й належало пояснити. Проте сам Рейх не дає задовільного пояснення, позаяк, поділяючи настанову на дійсну чи передбачувану раціональність процесу суспільного виробництва та ірраціональність бажання (до того ж тільки остання має улягати психоаналізові), він, у кінцевому підсумку, повертається до того, що сам безустанно заперечував. Тобто психоаналізові зостається пояснювати лишень "негативне", "суб'єктивне" й "гальмівне" у соціальній сфері. Тут він неминуче вдається в дуалізм між реальним об'єктом раціонального походження та ірраціональним продукуванням фантастичного. Він не визнає існування *загального виміру, перетину соціальної сфери й бажання*. Як фундатору істинно матеріалістичної психіатрії йому бракує саме категорії виробництва бажання, яка б поширювалася і на так звані раціональні, і на ірраціональні форми реальності.

Поширення соціальних репресій, спрямованих на виробництво бажання, жодним чином не порушує нашого принципу: реально продуктивне бажання, тобто продукування бажання, є не що інше, як соціальне виробництво. Вже не стоїть питання, чи належить заангажувати для бажання особливу форму існування, духовну чи психічну реальність — на противагу матеріальній реальності й суспільному виробництву. Машини бажання не є механізмами продукування фантазмів чи візій, вони аж ніяк не відрізняються від техногенних чи соціальних механізмів і не дублюють їх. Фантазм є радше виявом ідентичності двох типів машин у даному середовищі. Та й ще: фантазм ніколи не має індивідуального характеру; це — *груповий* феномен, як свідчить інституційний аналіз. І якщо ми маємо два типи групового фантазму, то їхня ідентичність має подвійне тлумачення: в тому розумінні, що машини бажання формують безлиці юрбні маси, або — що соціальні машини формують елементарні рушійні сили бажання. У груповому фантазмі *лібідо* може зміцнювати, за рахунок інвестувань, дане соціальне середовище, проте може впливати й протилежним чином, чинячи дію у вигляді контр-інвестування, збурюючи в даному соціальному середовищі рево-

люційне бажання (наприклад, великі соціалістичні утопії XIX сторіччя справляють враження не ідеалістичних моделей, а групових фантазмів, тобто агентів-чинників реального виробництва бажання, що уможливлюють "дезінвестицію", дезінвестицію існуючого соціального середовища на користь революційної настанови самого бажання). За своєю природою машини бажання й соціально-техногенні механізми не відрізняються одне від одного. Різниця існує, але то різниця лишень у режимі роботи, що визначається *співвідношенням за величиною*. Це ті самі машини, не враховуючи різниці в режимі; про це і свідчать групові фантазми.

Коли ми умовно зіставляли суспільне виробництво з виробництвом бажання, аби продемонструвати, що в обох випадках має місце стадія антивиробництва, яка навалом оволодіває усіма продуктивними формами, привласнюючи їх собі, таке зіставлення зовсім не мало наперед визначати відношення між двома означеними етапами виробництва. Ми мали б тільки уточнити деякі аспекти стосовно їхніх відмінностей за режимом. Передусім технічна машинерія працює виключно за умови, що її не виведено з ладу; власне межу їй покладає спрацьованість, а не поламка. З такого нехитрого принципу виходить Маркс, прагнучи показати, що режим технічних машин є режимом чіткого розрізнення продукту й засобів виробництва, завдяки чому машина надає продуктові тої і тільки тої вартості, яку вона сама втрачає у процесі амортизації. Машини ж бажання, на противагу цьому, діючи, безперервно ламаються, процес руйнування є неодмінною умою їхньої роботи: відбувається постійне перенесення виробництва на продукт, а деталі машин слугують до того ж пальним. Таку властивість зазвичай застосовують у мистецтві для створення групових фантазмів, які замикають суспільне виробництво на виробництво бажання й уводять елемент руйнації у виробництво технічної машинерії. Достатньо згадати опалені скрипки Армана чи строщені авто Сезара. І звичайно ж, параноїдально-критичний метод Далі, який провокує вибух машини бажання в об'єкті суспільного виробництва. Але вже Равель віддавав перевагу руйнуванню перед спрацьованістю, й у нього місце уповільнення, поступового згасання заступають неочікувані зупинки, перебої, струси й усілякі пошкодження. Митець — володар об'єктів; засобами мистецтва він здійснює збирання поламаних, опалених, зруйнованих об'єктів, аби перевести їх у режим машин бажання, що для них руйнація є складовою їхньої дії. Він розглядає усі ті параноїдальні, чудотворні, безшлюбнісні машини як суто технічну машинерію, обминаючи руйнівний уплив перших на останні. Понад те, витвір мистецтва є тою ж машиною бажання. Митець накопичує свої скарби, завжди на поготові до незабарного вибуху, тому ж бо остаточна руйнація для нього відсувається в часі.

Звідси випливає друга відмінність в режимах. Машини бажання самі породжують антивиробництво, властиве ж технічній машинерії антивиробництво покликане до життя зовнішніми умовами відтворення процесу (хоча ці умови й не виникають "по тому"). Через це технічні машини не становлять економічної категорії, а завжди є похідними від соціуму, від соціальної машини (та не варто їх поплутувати), що нею й зумовлено те виробництво. Отже, технічна машина — не причина, а лишень ознака загальної форми суспільного виробництва, на зразок ручних механізмів як атрибутів первісного суспільства, гідравлічних — у суспільствах азіатського типу та індустріальних — у капіталістичних. Вдаючися до аналогії між соціумом та цілим тілом без органів, ми знімаємо ще одну суттєву відмінність. Адже машини бажання становлять головну економічну категорію бажання; саме вони продукують тіло без органів, без огляду на різницю між рушійними силами, агентами і власними деталями, між виробничими відносинами і відношеннями, притаманними їм самим, між соціальним і технічним. Машини бажання є технічними та соціальними водночас — в тому розумінні, що, хоча виробництво бажання грунтоване на первинному витісненні, а соціальне виробництво — на придушенні, репресії, перше із другим пов'язані між собою чимось на кшталт вторинного витіснення. Тут усе залежить від положення тіла без органів або його еквівалентів, від того, чи є це тіло внутрішнім результатом, чи ж бо зовнішньою умовою (таким чином, змінюється, зокрема, й роль інстинкту смерті).

Та попри все, йдеться про ті самі машини, що працюють у двох різних режимах, хоча й ризиковано, мабуть, припускати в самому бажанні дивне прагнення бути придушеним. Отож, існує тільки реальне виробництво. Й можна з упевненістю стверджувати, що обидва його типи, що утворюють цикл самовідтворення несвідомого, є ідентичними. Ми наполягаємо, що будь-яке суспільне виробництво випливає з виробництва бажання, здійснюваного за певних умов: спочатку був *Homo natura*. Втім, може, точніше було б казати, що виробництво бажання від самого початку є соціальним й вивільняється лише наприкінці процесу: спочатку був *Homo historia*. Це аж ніяк не означає, що тіло без органів є початково даним як таке, а згодом проеціюється на різні типи соціуму, буцімто довершений параноїк, такий собі вождь первісної орди, і був засновником суспільного ладу. Соціальний механізм становить тіло землі, тіло деспота, тіло грошей або капітал. Він ніколи не є проекцією тіла без органів. Точніше, тіло без органів є останнім оплотом детериторизованого соціуму. Завдання соціуму завжди полягало в тому, щоб кодифікувати через кодування потоки бажання, дати їхній повний опис, зареєструвати, жодного не обминувши; кожного зробити керованим і спрямувати в належне річище. Коли

примітивної *територіальної* машини стало замало, з'явилася *деспотична* й запровадила щось на зразок надкодування, або надкодифікації. Але *капіталістична* машина, котра на тій чи тій стадії занепаду деспотичного ладу заступає її місце, працює вже за цілком інакших умов — декодування, або декодифікації, й детериторизації тих потоків. Для такої ситуації капіталізм не є чимось зовнішнім, він саме нею покликаний до життя, він нею зумовлений і напередвизначений, в ній він утілює всю свою міць. Виключно за таку ціну й уможливлюється тут виробництво, тільки так і досягається достатня ефективність репресій. Достоту, він народжується у зіткненні двох потоків — декодованого потоку виробництва у вигляді грошей-капіталу та декодованого потоку праці у вигляді "свободи праці". На відміну від попередніх соціальних механізмів, капіталіститична машина не в змозі виробити код, або кодекс, здатний охопити всю соціальну сферу. Самі поняття кодифікації й кодування заступає ідея грошей з їхньою аксіоматикою абстрактних величин, котра дедалі більшою мірою сприяє детериторизації соціуму. Капіталізм наближається до того порога декодування й декодифікації, де в соціумі беруть гору інтереси тіла без органів, й це тіло у детериторизованому середовищі вивільняє потоки бажання. Чи слушно, за такого тлумачення, стверджувати, що шизофренія є продуктом машини капіталізму, так само, як, скажімо, маніакально-депресивний синдром і параноя є продуктом деспотичної машини, а істерія — територіальної ? Таким чином, декодифікація й декодування потоків, детериторизація соціуму утворюють істотну для капіталізму тенденцію. Він неухильно наближається до своєї граничної точки, він перебуває на грані шизофренії. Усі його сили спрямовані на породження шизоїда як суб'єкта декодованих потоків бажання, що обтікають тіло без органів, а вже по тому — капіталіста й пролетаря. На невпинне просування у цьому напрямі, аж до тієї точки, де капіталізмові лишається з миром відійти з усіма своїми потоками: воістину, які ми ще до біса засліплені! Коли ми твердимо, що шизофренія — це наша хвороба, хвороба нашого віку, це ще не означає неодмінного спричинювання божевілля самими сучасними формами життя. Йдеться не так про спосіб життя, як про виробничий процес. Йдеться не суто про зіставлення їх, хоча з огляду на застереження щодо кодування краще виявляється й деяка схожість — скажімо, схожість між феноменом зісковзування у шизофреніків та механізмом поглиблення розбіжностей на всіх рівнях індустріального суспільства. Ми, власне, маємо на увазі, що у процесі капіталістичного виробництва виникає колосальний заряд шизофренії, що на нього капіталізм спрямовує всю силу своїх репресій; до того ж він постійно відтворюється як гранична точка процесу. Таким чином капіталізм гальмує

свій розвиток; він увесь час перекриває собі шлях, тамує свою головну тенденцію; так він безупинно відсуває границю, до якої спрямований його рух. Капіталізм поновляє та зміцнює всілякі різновиди територіальності, ті самі територіальні зв'язки, колись уже зжиті й сфальсифіковані, вигадані й символічні; за їхньої допомоги він намагається хоч якось вловити й закодувати знов індивідні похідні абстрактних величин. Усе повертається на круги свої: держава, батьківщина, сім'я. Капіталізм зі своєю ідеологією пертворює на "пістряву картинку все подоти живе й самобутнє". Реальність не зазнає заперечення, вона просто стає дедалі більш штучною. Маркс відкрив закон взаємодії двох суперечних одна щодо одної тенденцій — зниження норми прибутку й зростання абсолютної додаткової вартості. Як наслідок цього закону маємо двобічний процес: декодування й детериторизація потоків, супроводжувані новою територизацією їх, штучною й примусовою. Що більше капіталістична машина детериторизує, декодує, тобто декодифікує, постулює потоки, аби одержати додаткову вартість, то більше її придатки — бюрократичний та поліційний апарат — їх покріпачують, ув'язують в обороті, поглинаючи весь приріст додаткової вартості.

Це не стосується потягів та схильностей, що їх тепер можна вичерпно визначити як невротичні, збочені, психотичні, оскільки будь-яке ваблення — це та сама машина бажання. Це стосується, власне, сучасних форм територіальності. Невротику, як і подосі, перепадають атавістичні, протиприродні територіальності нашого суспільства, й у нього вони сягають межі, тобто крайнощів Едіпа, і вже в такому вигляді заявляють про себе у кабінетах аналітиків, виявляються на психоаналітичному "суцільному тілі" (так, покровитель — це батько, й верховний правитель держави — також, та й Ви, лікарю ...). Збочення ж спонукає до словесних вивертів: вам цього хтілося, то ж майте собі — не цурайтеся; його територіальність завжди незрівнянно більшою мірою є штучною, аніж усі її пропоновані суспільством форми, це новітні, вкрай неприродні форми родини, "таємні місячні товариства". Що ж до шизофреніка, з його вічно непевною ходою, цього одвічного бурлаки, блудька та невдахи, то він дедалі більше занурюється в детериторизацію, на його тілі без органів відбувається невпинне розкладання соціуму: й не виключено, що це й становить його спосіб відчути грунт по-під ногами — така собі прогулянка шизофреніка. Шизофренік покладає край капіталізмові: він — рушійна сила, надпродукт, пролетар і демон-винищувач. Він чинить суміш всіх і всіляких кодів і є носієм розкодованих потоків бажання. Плинна реальність. Дві грані процесу знову суміщено: метафізичний процес, де ми стикаємося з демонічним у природі й у надрах земних, та історичний процес суспільного виробництва, що відтворює автономію машин бажання стосовно детериторизованої соціальної

машини. Шизофренія — це межа суспільного виробництва. Тому, власне, виробництво бажання, з його режимом, відмінним від режиму суспільного виробництва, постає не на початку, але на кінець. Одне переходить в інше у процесі становлення — й становлення саме реального. Й позаяк матеріалістичну психіатрію визначає застосування поняття виробництва до бажання, вона не повинна обминати питання про остаточне — в есхатологічній площині — співвідношення між аналітичною машиною, машиною революційною та машиною бажання.

* * *

Де саме машини бажання виявляються вільними від будь-якої метафоричності? Машина за визначенням є *системою розривів*. Йдеться аж ніяк не про відрив від реальності. Розриви можна спостерігати в найрізноманітніших вимірах, залежно від характеру бачення. Передусім, хоч би яка машина завжди перебуває у зв'язку з неперервним матеріальним потіком (*hyle*), що його вона й перериває. Вона діє, як машина для накраювання шинки: результат розриву — вилучення з асоційованого потіку. Таким чином, скажімо, анус порціює потік фекалій; рот — струм молока або повітря, й так само — звуковий потік; пеніс — потік сечі або сперми. Кожний асоційований потік можна розглядати як певний ідеальний, сягаючий безконечності гігантський окіст. *Hyle* в дійсності втілює чисту протяжність, властиву матерії в самій ідеї. Описуючи кульки та нюхальний порошок, вживаний за ініціації, Жолен показує, що кожного року вони продукуються як сукупність вилучень із "деякої нескінченної послідовності, яка теоретично має лишень одне джерело", єдину, унікальну кульку, що сягає самих границь Усесвіту. Розрив не просто протистоїть протяжності, він нею зумовлений, і він передбачає та визначає дещо, перериване як ідеальна протяжність. Тому, як ми вже переконалися, будь-яка машина становить машину машини, її механізм. Певна машина перериває потік тому й тільки тому, що її підключено до іншої машини, яка той потік продукує. А ця остання, у свою чергу, здійснює, очевидно, розрив у реальності. Але як машина розриву вона виступає вже стосовно третьої машини, котра продукує ідеальний неперервний безконечний потік. Наприклад, машина-анус і машина-кишечник, машина-кишечник і машина-шлунок, машина-шлунок і машина-рот, машина-рот і потік їжи (і так далі, і т.д., і т.д.). Тобто будь-яка машина перериває потік, продукований другою машиною, до якої підключено першу, але вона ж продукує потік для третьої машини, підключеної до неї. Такий закон виробництва виробництва.

Тому ж бо в граничному випадку, де має увірватися шерега тих взаємозв'язків, частковий об'єкт і неперервний потік, розрив і сполучення єднаються в ціле. Всюди маємо потіки-розриви, що виплескують бажання, котре їх відтворює, здійснюючи невпинне перенесення виробництва на продукт (доволі показово, що Мелані Клейн у своєму глибокому дослідженні часткових об'єктів знехтувала застосування такого самого підходу до потіків і загалом не надавала їм належного значення; таким чином вона досягає повного замкнення усіх зв'язків)[1]. "Connecticut, Connect — I — cut", — вигукує крихітка Джой[2]. Беттельгейм зображує дитину, котра живе, їсть, випорожнюється та спить виключно завдяки підключенню до машин, оснащених моторами, проводами, лампами, карбюраторами, гвинтиками та коліщатками: одні — для постачання їжі, інші — для дихання, ще інші — для випо-рожнення. Є чимало інших прикладів, котрі також унаочнюють режим виробництва бажання й той шлях, що на ньому пошкодження перетворюється на складову самої діяльності, а розрив — на різновид механічних зв'язків. Дехто, звичайно, переконаний, що таке "механізоване" життя шизофреніка є проявом радше не самого бажання, а його відсутності, вгасання, а отже, передбачає певні негативні настанови з боку батьків, додержання яких і перетворює дитину на машину. Та навіть Беттельгейм, за всієї його відданості причинній зумовленості едіпівських схильностей, змушений визнати, що встановити її можна тільки за реакцією дитини на ті чи ті різновиди діяльності, яка, до того ж, не обов'язково має виражатися у стані бездіяльності чи цілковитого відчуження й відсто已ронення. Адже спочатку маємо якусь "незалежну реакцію на життєвий досвід в цілому, причому мати в ньому не бере участі"[3]. Не варто також вважати, що самі машини дають свідчення втрати чи витіснення бажання (те, що Беттельгейм розуміє як аутизм). Ми весь час стикаємося з тією ж проблемою: яким чином відбувається зациклювання процесу виробництва бажання? Як доходить того, що механізми бажання в дитини працюють вхолосту, завдяки чому вона перетворюється на машину? Яким чином процес трансформується в ціль? Чому процес стає офірою на алтарі передчасного припинення чи страшного загострення? Тільки стосовно тіла без органів (заплющені очі, заложений ніс, заткнуті вуха) можна сказати, що триває вироблення якогось побічного продукту, й він спричинює згортання або розгортання виробничого процесу, будучи сам його складовою. Але машина залишається машиною бажання; установка бажання веде свою історію від початкового витіснення й повернення витіснюваного через шерегу машин — параноїдальну, чудотворну й

1 *Jaulin R.* La Mort Sara. — P.: Plon, 1967. — P.122.
2 Букв.: "Конектикут, Зв'язувати — Я — різати" (англ.) — *Прим.ред.*
3 *Bettelheim B.* La Forteresse vide. — P.: Gallimard, 1967. — P.500.

безшлюбнісну, — що крізь неї проходить Джой мірою просування його лікування у Беттельгейма.

Опріч того, будь-яка машина містить певний код, закладений, вмонтований в неї. Цей код є невід'ємним не тільки від його реєстрації та поширення на різні ділянки тіла, але й від реєстрації кожної з цих ділянок стосовно інших. Один орган може бути залучений до багатьох потіків, будучи в різний спосіб зв'язаним із кожним з них; він може перебувати в хиткій непевності між різними режимами, ба й навіть увійти в режим іншого органу (на зразок рота в режимі анорексії). Звідси постає чимало питань. Який саме потік перервано? Якою купюрою? Де саме і як? Яку роль мають відігравати інші виробничі або ж антивиробничі потужності? (Роль молодшого брата?) Чи припустимо давитися їжею, судомно хапати повітря, відригувати? Реєстрація, повідомлення, передача — все це утворює повсюдну диз'юнктивну мережу зовсім іншого типу порівняно зі щойно означеними зв'язками. Якщо звернутися до Лакана, можна відкрити в цій царині невичерпні скарби кодів несвідомого, схоплених знаковими ланцюжками; таким чином ми цілком перетворюємо аналіз (головним текстом з такого погляду є "Вкрадений лист"). Втім, уся ця царина виглядає так дивно через її множинність, що про єдиний ланцюг або ж про єдиний код бажання навряд чи можна говорити. Ланцюжки звуться знаковими, оскільки сладають їх знаки, але самі знаки тут позбавлені значень. Код більше скидається на жаргон, — таке собі відкрите, багатозначне утворення, — ніж на певну мову. Знаки є індиферентними за своєю природою, вони не залежать від їхнього носія (чи то цей носій — тіло без органів — від них не залежить?). Вони не дістають планомірного розподілу, а спрацьовують на будь-якому рівні, у будь-яких зв'язках. Кожен має свою власну мову й безпосередньо синтезує інші, хоча у вимірі складових такі синтези нерідко є чимось опосередкованими. Диз'юнкції, притаманні цим ланцюжкам, ще не є строго виключними й не означають вилучення; вилучення відбувається як результат втручання гальмівних і репресивних елементів, спрямованих на визначення носія та встановлення особистісних характеристик суб'єкта[1]. Жоден ланцюг не є однорідним; кожен нагадує низку літер з різних абеток, де поміж ними несподівано трапляються то ідеограми, то піктограми, а то й зображення слона чи сонця на сході. У ланцюгу, де безладно

---

1 Виключення й вилучення зумовлювані знаками як такими, й, мабуть, правлять за умову сталості утворюваних ланцюжків; додамо також, що тільки в контрольному вимірюванні додержання цієї умови можна виявити усі можливості таких ланцюжків. Варто спинитися на цій своєрідній лотереї, аби простежити, як у реальній невпорядкованості, у суміші всіх і всіляких елементів порядковий номер котрогось із них, що випадає цілком випадковим чином, визначає нашу долю. (Див.: *Lacan J.* Ecrits. — P.: Ed. du Seuil, 1966. — P.658.)

поплутано феномени і фонеми, морфеми і таке інше, раптом з'являються батькові вуса, зведена рука матері, торочка, дівчинка, туфля. Кожен ланцюг захоплює фрагменти інших, знімаючи з них додаткову вартість, як, скажімо, код орхідеї "знімає" обриси оси; феномен додаткової вартості коду. Все це — система поворотів, перетинів, збігів, яка феноменологічно зумовлює окремий випадок, дещо наближене до ланцюжка Маркова. Лінії реєстрації й передачі — від унутрішнього коду, від зовнішнього середовища, від однієї частини організму до іншої — перетинаються на нескінченно розгалужуваних шляхах великого диз'юнктивного синтезу. І якщо триває запис, то це запис самої Реальності, напрочуд багатозначний, ніколи не одно- і не двозначний, ніколи не прямолінійний — транскурсивний, а не дискурсивний: це царина "реального безладдя" пасивних синтезів, де марно пошукувати те, щодо чого можна було б говорити про Означуване й Означальне, де здійснюється безупинне складення й розклад знакових ланцюжків, що їхні ланки аж ніяк не покликані слугувати означальним. Виробництво бажання — ось єдине призначення знаків, хоч би якого значення ми їм надавали.

Ті ланцюжки становлять осереддя постійного позбуття, відокремлення відчеплених ланок в усіх можливих напрямах; шизофренік завжди й усюди знаходить цінність у самому собі й не потребує стороннього втручання задля набуття повноти. В цьому полягає друга особливість машини: не варто поплутувати розриви-відокремлення й розриви-вилучення. Останні мають місце в суцільних потоках і стосуються часткових об'єктів. Перші ж належать до різнорідних ланцюгів й утворюються шляхом відчеплення ланок, пересування блоків, перекладання цеглинок. Йдеться про різнорідні елементи: не лише записи в літерах з різних абеток, але й малюнки, всілякі плями, а те й сутий порох. Вилучення з потоку включає й відчеплення від ланцюжка, й часткові об'єкти виробництва передбачають реєстраційні цеглинки за умови співіснування та взаємодії всіх різновидів синтезу. Як уможливлюється часткове вилучення в межах потоку поза фрагментарним відокремленням в межах коду, за яким відбувається оформлення потоку? І коли ми щойно казали, що шизофренік перебуває на межі декодування потоків бажання, то це належить розуміти таким чином, що соціальні коди, в яких деспотичне Означальне сплющує всі ланцюжки, випрямлює їх, робить двояко однозначними й застосовує їхні ланки як цеглинки для спорудження імперської Китайської стіни. Але шизоїд розбиває ту стіну, забирає цеглини, з усіма їхніми значеннями, аби здобути нову багатозначність в коді бажання. Щоб зібрати чи розібрати будь-що, потрібні рухомі цеглини. Монаков говорив про діасхизис і діаспазис: захворювання поширюється

через нерви й уражає інші ділянки, що породжує на деякій *відстані* феномени, непояснювані суто механічним (але не машинним) чином; або ж розлад гуморальної діяльності призводить до відхилень нервової енергії й утворення щілин, прогалин у царині інстинктів. Оті цеглини — це найважливіші деталі машин бажання, зважаючи на процедуру реєстрації: вони становлять водночас і складові, і продукти розкладу, які тільки і тільки певного моменту локалізуються у просторі стосовно такої великої хроногенної машини, як нервова система (музична машина на кшталт "музичної скриньки", не обмежена в просторі)[1]. Неповторність книги Монакова й Морга пояснюється саме тим, що ставить її незрівнянно вище за будь-який джексонізм, котрий надихав її авторів: це — уявлення про цеглини, витрощення та фрагментацію їх, а надто — те, що така теорія передбачає введення поняття бажання в неврологію.

Третій різновид розривів, якщо йдеться про машину бажання, становить розрив-залишок або відход, що породжує суб'єкт як деяку прилеглу до машини деталь. І якщо той суб'єкт позбавлений специфічної, особистісної ідентичності, якщо він блукає тілом без органів, не втрачаючи своєї байдужої індиферентності, то це свідчить про те, що він є не просто частиною, що примикає до машини, але такою частиною, яка й собі зазнає поділу на частини, а ті відходять та повертаються до неї у відповідності до здійснюваних машиною відокремлень від ланцюгу та вилучень із потіку. Суб'єкт споживає стани, які він проходить, будучи породжуваний тими станами. Він міститься в них як частина, складена із частин, що кожна з них котрогось моменту поповнює тіло без органів. Це надає змогу Лаканові грати здебільшого в етимологічні, а не машинні ігри (*parere* — здобувати, знаходити, *separere* — відділяти, відокремлювати, *se parere* — народжуватися, себе породжувати), виявляючи напруженість ігор такого гатунку: частина не має свого місця в цілому, "вона виконує сольну партію. Її партитура викликає родові перейми в суб'єкта.., тому-то суб'єкт і спроможний здобути все, приховане тут, — ми визначимо цей стан як громадянський. Навряд чи щось у чиємусь житті здатне збуджувати більше прагнення його досягти. Аби пробувати частиною, кожен ладен пожертвувати багатьма своїми інтересами..."[2] На відміну від інших різновидів розриву, суб'єктивний розрив жодним чином не означає переживання недостатності, нужди; навпаки, часткове повертається до суб'єкта як його частина, прибуток — як залишок (ось ще одне потвердження невдалості едіпівської моделі кастрації). Розрив не є аналітичний факт, він становить сам синтез.

---

1 *Monakow, Mourgue.* Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psycho-pathologie. — S.l.: Alcan, 1928.

2 *Lacan J.* Position de l'inconscient // Lacan J. Ecrits. — P.843.

Саме синтези здійснюють поділ. Візьмемо за приклад повернуте молоко при відригуванні в дитини. Це водночас і повернення вилученого з асоційованого потіку, і відновлення відокремленого від знакового ланцюжка; відхід повертається суб'єктові як його власна частина. Машина бажання — аж ніяк не метафора. Це те, що перериває або є перерваним в три різних способи. Перший іде від конективного синтезу й мобілізує *лібідо* як енергію вилучення. Другий — від диз'юнктивного синтезу й мобілізує *нумен* як енергію відокремлення. Третій — від кон'юнктивного синтезу; він мобілізує *волюптас* як залишкову енергію. Маємо три аспекти процесу виробництва бажання, що в них він постає воднораз як виробництво виробництва, виробництво реєстрації і виробництво споживання. Вилучати, відокремлювати, "залишати" — означає виробляти, означає здійснювати реальну діяльність бажання.

* * *

У машинах бажання одночасно функціює все, але трапляються прогалини та поламки, осічки та перебої, пошкодження та короткі замикання, перерви та розімкнення, котрі в сумі ніколи не дають цілого. Таким чином, розриви тут є цілком продуктивними й результуються у відновленні єдності. Це стосується й диз'юнкцій як таких. Споживання становить перехід, становлення і повернення. Бланшо достатньо строго сформулював цю проблему стосовно літературної машини: як можна продукувати або мислити фрагменти, між якими встановлюється відношення відмінності як такої, які співвідносяться один із одним через притаманні їм відмінності, без жодних посилань ані на початкову, дарма що втрачену, цілісність, ані на кінцеву цілісність, нехай лишень очікувану в майбутньому?[1]. Тільки категорія *множинного* як іменник, — котра перевершує як Єдине, так і численне, котра долає відношення предикації між Єдиним і численним, — здатна звітувати про виробництво бажання: адже воно являє собою суту множинність, тобто твердження, незвідне до єдності. Ми живемо в добу часткових об'єктів, цегли й відходів. Ми вже облишили вірити у фальшиві фрагменти, в усі ті уламки античної статуї, ми вже не сподіваємося, що коли-небудь їх буде доповнено, й вони, посклеювані, утворять деяку єдність (про поновлення початкової єдності не варто й говорити). Ми вже не віримо ані у відвічну, ані у прийдешню цілісність. Ми не віримо заяложеній сірятині еволюційної діалектики, котра ще сподівається примирити уламки, стираючи грані. Ми мислимо цілісність виключно як одношереговість. І якщо ми стикаємося з такою цілісністю-одношерего-

1 *Blanchot M.* L'Entretien infini — P.: Gallimard, 1969. — P.451—452.

вістю частин, то це — не більш як сукупність цих частин, яка не утворює цілісності, деяке поєднання їх, яке не становить єдності, а просто додає до даних частих ще одну нову складову. "Вона виникає, цього разу як накладення на сукупність, як частково відтворений уламок, породження натхнення", — такою бачить Пруст єдність творів Бальзака, та й власних також. Варто подиву, які дисиметричні лінії становлять частини літературної машини, що зветься "Пошуки втраченого часу"; як вони переривають одна одну, збиваючися на манівець; побудовані на кшталт замкнених скриньок, несполучних судин, ізольованих відсіків, коли навіть близькість означає дистанцію, дистанцію ствердження; уламки не однієї, а різних головоломок, силоміць припасовувані одна до одної; завжди локальні й ніколи не репрезентативні щодо специфіки цілого; їхні неприпасовані грані ніколи не узгоджуються поміж собою без жодного залишку. Це переважно витвір шизоїда: мабуть, говорити тут про винність, про визнання провини смішно, та й годі. (Або, за термінологією Клейн, депресивний стан лише приховує більш глибинний шизофренічний стан.) Позаяк строгі приписи закону дістають тільки позірне вираження у визнанні диного, насправді ж вони об'єктивуються в абсолютизації ізольованих світів, де ніщо не складає Цілого за законом; навпаки, закон задає міру й надає поширення відхиленням, депресіям, розколам в усьому, що має виправдання у божевіллі — тому ж бо з доволі поверховою темою провини у Пруста переплетено цілком іншу тему, навіть заперечну щодо першої — тему рослинної цнотливості поділу статей, здогадок Шарлю, снів Альбертини; там, у царстві квіток, постає невинність божевілля — очевидного божевілля Шарлю та гаданого божевілля Альбертини.

Отже, Пруст визнавав, що все виникає у процесі виробництва, що його самого вироблено як частину поряд із іншими частинами, яким вона не надає жодної єдності, жодної цілісності, на які вона просто накладається, утворюючи нестандартне сполучення несполучних судин, стверджуючи трансверсальну єдність елементів, ті ж у своїх власних вимірах зберігають усі свої відмінності. Так, в тому, що ми спостерігаємо у віконцях вагону під час нашої подорожі, марно шукати якусь цілісність, як і якусь єдність точки зору; єдність є досяжною лишень у *трансверсалі* від одного прозору до іншого, що її подумки креслить ошалілий пасажир, аби якось "зблизити, зшити плутані й суперечливі фрагменти". Таке зближення, зшивання Джойс називав "re-embody"[1]. Тіло без органів продукується як дещо ціле, але в належному йому місці у процесі виробництва, поряд із іншими частинами, яким воно не надає ані єдності, ані цілісності. Накладаючися на них, схоплюючи їх, воно вводить

1 Тут: пере-формування (англ.). — *Прим.ред.*

трансверсальне сполучення, трансфінітне додавання, багатозначний та транскурсивний запис на своїй власній поверхні, де часткові об'єкти, здійснюючи розриви, й собі зазнають переривання через розриви знакових ланцюжків, останні ж — через зазнання розривів орієнтованим на них суб'єктом. Ціле не просто існує поряд із частинами, воно є дотичним до них; воно саме продукується у частковості й на неї же накладається. Генетика на свій кшталт тлумачить це, пояснюючи, що "клітина асимілює амінокислоти — кожну окремо, по тому ж шикує їх у належній послідовності через механізм, аналогічний матриці, що в ній характеристичний боковий ланцюжок кожної кислоти посідає своє місце"[1]. Загалом, проблема співвідношення частин і цілого лишатиметься нерозв'язаною і в межах механіцизму, і в межах класичного віталізму, допоки ціле розглядатимуть як цілісність, похідну від частин, або як початкову цілісність, з якої виокремлюються частини, або ж як результат досягнення діалектичної тотальності. Механіцизм і, тою ж мірою, віталізм не збагнули природи машин бажання, не перейнялися необхідністю введення, з одного боку, виробництва — у бажання і, з іншого боку, бажання — у механізм.

Не існує еволюції потягів, схильностей і т.ін., в межах якої вони розвивалися б разом зі своїми об'єктами в напрямі якогось інтегративного цілого, як не існує жодної первинної цілісності, що від неї вони, буцімто, походять. Мелані Клейн зробила дивовижне відкриття — вона відкрила часткові об'єкти, цей вибуховий світ збурень, кружлянь та вібрацій. Але чим пояснити те, що самої логіки цих об'єктів вона все ж таки не схоплює? Справа, мабуть, у тім, що, по-перше, вона мислить їх як фантазми й розуміє їх з точки зору споживання, а не реального виробництва. Вона постулює механізми причинності (інтроекції та проекції), здійснення (винагороди, задоволення та незадоволення, фрустрації) й вираження (блага та зла), що змушує її пристати до ідеалістичної концепції часткового об'єкта. Вона не пов'язує його з достотним процесом виробництва — із виробництвом машин бажання. По-друге, не вдається збутися тої думки, що шизо/параноїдальні часткові об'єкти беруть свій початок в цілому — чи то первинному, наявному ще у найпершій фазі, чи то посталому в подальшому депресивному станові (цілісність повноцінного Об'єкта). Вона вважає, що часткові об'єкти є вилученими з-від якихось персоналій, означених цілісністю особистостей; вони мають не тільки увійти до певної інтегративної цілісності *Я*—об'єкт—потяг, але й утворити первинний тип об'єктного відношення між *Я*, матір'ю та батьком. Та, зрештою, саме тут і прихований розв'язок. Безперечно, часткові об'єкти містять заряд, цілком достатній геть висадити в повітря Едіпа й у такий спосіб зцілити його від безпідставних

1 *Rush J.H.* L'Origine de la vie. — P.: Payot, s.a. — P.141.

претензій на уособлення несвідомого, від невтомної триангуляції та загарбання, в кінцевому підсумку, всього виробництва бажання. Порушуване тут питання жодною мірою не є питанням відносної значимості того, що з огляду на Едіпа можна визначити як *пре*-едіпівське (оскільки воно еволюційно й структурно співвіднесене власне з Едіпом). Тут нас цікавить питання про абсолютно *не*-едіпівський характер виробництва бажання. Проте, позаяк Мелані Клейн додержується засновків цілого, цілісності особистостей та повноцінності об'єктів (виражених у кредо, яке при самісінькому вході до Міжнародної асоціації психоаналітиків попереджає: "Не едіповець — хай не увійде"), вона навіть не намагається за допомоги часткових об'єктів розірвати Едіпові кайдани, але використовує їх (або видає, ніби використовує), маючи на меті подрібнення, зменшення Едіпа, перетворення його на дитину, на немовля.

Ми взяли як приклад Мелані Клейн, психоаналітика, найменшою мірою захопленого едіпізацією, аби показати, яких зусиль вимагає від неї занурення в едіпівський вимір виробництва бажання. Мелані Клейн пише: "Під час свого першого візиту, коли доглядальниця доручила мені Діка, він не виявив жодних емоцій. Коли я показала йому іграшки, які приготувала для нього, він дивився на них без щонайменшого зацікавлення. Я взяла великий паровоз, поставила його поруч із маленьким й *позначила* їх як "паровозик-тато" і "паровозик-Дік". Тут він узяв паровозик, що його я назвала "Діком", покотив його до вікна і сказав "Вокзал". Я *пояснюю* йому, що "Вокзал" — це мама, і Дік в'їжджає у "маму". По тому він кинув свій паровозик і негайно сховався між зовнішньою та внутрішньою дверима кімнати, зачинився там, примовляючи "темно", але невдовзі вискочив звідти. Він зчиняв так ще неодноразз. Я *пояснила* йому: "темно — в матусі; Дік поринає у темряву матері"... *Коли ж у його аналізі означився якийсь прогрес.., Дік відкрив для себе*, що умивальниця теж символізує материне тіло, й жахався ненароком вмокнути руки"[1]. Або погодься, що це Едіп, або матимеш прочуханку! Психоаналітик вже не запитує: "Що то за машини бажання в тебе?", — а просто наказує: "Відповідай "тато-неня", коли я з тобою розмовляю!" Навіть і Мелані Клейн... Таким чином, усе виробництво бажання розмивається, розплющується образом батьків, вишикується по *пре*-едіпівських стадіях, тоталізується в Едіпові; в такий спосіб логіка часткових об'єктів зводиться нанівець, перетворюється на нуль, на ніщо. Тепер вже Едіп стає для нас логічним каменем спотикання. Адже, як ми й припускали спершу, часткові об'єкти лише здаються вилученими з лона цілісних особистостей; реальність же є такою, що вони продукуються через вилучення з деякого потіку або з безособової *hyle*, з якою вони сполучені через

1 *Klein M.* Essais de psychanalyse. — P.: Payot, s.a. — P.269—271.

зв'язки з іншими частковими об'єктами. Несвідомому не відомі особи. Часткові об'єкти не репрезентують фігури батьків, не виражають сімейні відносини; це — деталі машин бажання, що беруть початок у процесі й первинних відношеннях виробництва, незвідних до тих, що реєстровані в образі Едіпа.

Коли йдеться про розрив між Фрейдом та Юнгом, частогусто забувають про один доволі показовий пункт їхніх розбіжностей: Юнг зазначає, що психоаналітик у трансфері нерідко постає як сутий диявол, Бог або чаклун, і ролі ці явно перевершують образ батьків. Те саме можна спостерігати в дитячих іграх. Дитина грає не лише в тата-неню. Вона грає також і в чаклунів і ковбоїв, жандармів та крадіїв, у паровозики та машинки. Паровоз аж ніяк не обов'язково має символізувати тата, а вокзал — маму. Проблему вбачають не в сексуальному характері машин бажання, а в родинному характері цієї сексуальності. Звичайно припускають, що із набуттям дорослості дитина мимоволі занурюється в соціальні відносини, які вже не є сімейними. Та позаяк заведено вважати, що такі стосунки формуються лише згодом, то залишається два шляхи: або припустити, що сексуальність зазнає сублімації та нейтралізується у соціальних та метафізичних відношеннях у формі аналітичного "по тому", або визнати, що в цих відношеннях спрацьовує несексуальна енергія, а власне сексуальність, у свою чергу, задовольняється символізацією анагогічного "по той бік". Саме тут між Фрейдом і Юнгом пробігла та чорна кішка. Та, в усякому разі, вони не мають жодних розбіжностей стосовно того, що *лібідо* не здатне безпосередньо інвестувати ані соціальне, ані метафізичне середовище. Та це, зрештою, зовсім не так. Уявімо собі дитину, котра бавиться або плазком досліджує кімнату в домі. Ось вона спинилася на електричній розетці, а ось моделює щось зі свого тіла, і власна нога слугує їй за весло; вона повзе до кухні, зазирає до буфета, грає з машинкою. Тут очевидна постійна присутність батьків; зрозуміло, дитина нічого не дістане без них. Проте не в тому річ. Істотним є те, чи переживає дитина цю присутність батьків в усьому, до чого торкається? Від самого народження люлька, груди, сосок, екскрименти становлять для неї машини бажання, пов'язані з частинами її тіла. Ми певні, що суперечливо стверджувати водночас, буцімто дитина і живе серед часткових об'єктів, і є поневоленою частковими об'єктами, тобто розшматованими особами своїх батьків. Хоча перси й є вилученими з тіла матері, та, звісно, не в строгому розумінні, позаяк вони існують як деталі машини у зв'язку з ротом і вилучено їх з потоку молока, позбавленого особової приналежності, просто більшменш густого або рідкого. Машини бажання, часткові об'єкти нічого не репрезентують: вони — не репрезентативні. Вони є лишень носіями відношень і здійснюють розподіл, розстановку

агентів, але ті агенти — аж ніяк не особи, так само й ті відношення — аж ніяк не інтерсуб'єктивні. Це відношення виробництва як такого (тобто ширше, ніж виробничі відносини) і агенти виробництва та антивиробництва. Це чудово показано в Бредбері, в його описі дитячої кімнати як місця виробництва бажання та групового фантазму, де сполучаються часткові об'єкти й агенти. Мала дитина постійно перебуває в лоні сім'ї, але й у сім'ї вона від самого початку керується велетенським масивом несімейного досвіду, полишеного психоаналізом поза увагою. Згадаймо картину Лінднера.

Зрозуміло, ніхто не заперечуватиме нагальну значимість батьків, їхньої любові. Йдеться ж власне про те, щоб виявити їхнє місце та функції у виробництві бажання, замість перекидати усе з ніг на голову та намагатися увібгати геть усю діяльність машин бажання в обмежені рамці едіпівського коду. Чим визначено ті функції і те місце, що їх призначено батькам як специфічним, порівняно з іншими, агентам? Адже Едіп не існує інакше, як у відкритому на всі боки соціальному полі, у царині виробництва, безпосередньо інвестовуваній *лібідо*. Мабуть, цілком очевидно, що явлення батьків відбувається на реєстраційній поверхні, де триває запис виробництва бажання. Та в цьому і полягає проблема Едіпа: збагнути ті сили, що під їхньою дією стається замкнення едіпівського трикутника. Збагнути, за яких умов він змушений випускати бажання назовні, виводити його на поверхню, котра сама як така не містить в собі бажання. Як цей трикутник задає той орієнтований на маніпуляції тип запису, котрий виходить за його межі? В такому й тільки в такому розумінні можна говорити, що дитина *співвідносить* перси як частковий об'єкт з особою матері, весь час зазираючи їй в обличчя. Таке "співвіднесення" означає тут не природне відношення виробництва, але деякий зворотний відлік, запис в записові, в *нумен*. Починаючи від найраннішого віку, дитина живе повним життям бажань, володіє усією сукупністю неродинних відношень з об'єктами і машинами бажання, не співвіднесеними з батьками у площині безпосереднього виробництва, але відносить їх (з їхньою любов'ю або ненавистю) до царини реєстрації процесу, за будь-яких надзвичайних умов, навіть коли ті умови впливають на самий процес.

Саме серед часткових об'єктів та в неродинних відносинах і відношеннях дитина пізнає життя й запитує себе, що означає "жити", навіть коли те питання доводиться "віднести" до батьків, і попередню, упереджальну відповідь можна дістати лише через родинні відносини. "Я пригадую, що приблизно з восьми років і навіть раніше я безпосередньо в себе запитував, хто я є, що таке "я" і навіщо я живу; я пам'ятаю себе шестирічним у будинку на бульварі Бланкар у Марселі (будинок № 59) під час

сніданку: я їм шоколадний пиріг, яким мене частує якась жінка, що зветься матір'ю, й запитую себе, що це означає — жити, що означає дихати і чому мені хочеться дихати, аби звідати відчуття життя; чи подобається це мені й чим це мені подобається"[1]. Саме в цьому суть: в дитини виникає питання, яке, можливо, буде співвіднесено з жінкою, що зветься матір'ю, але не є похідним від неї — воно народжується в діяльності машин бажання; наприклад, на рівні машини дихальної чи смакувальної машини. Що означає жити? Що означає дихати? Що є *Я*? Що являє собою машина для дихання на моєму тілі без органів? Дитина — це метафізична істота. Батьки не фігурують в її запитанні, як і в картезіанському *cogito*. Ми припускаємося помилки, поплутуючи цілком можливий факт віднесення цього питання до батьків (тобто його висловлювання, вираження) з самою ідеєю його співвіднесеності з ними (як природного відношення). Обмежуючи дитину рамцями Едіпа, перетворюючи сім'ю в такого собі універсального посередника дитинства, ми прирікаємо себе на нерозуміння власне виробництва несвідомого і колективних фантазмів, прямо пов'язаних із несвідомим, зокрема, нерозуміння всієї гри первинного витіснення, машин бажання і тіла без органів. Адже *несвідоме — це сирота*; воно продукує само себе у тотожності природи й людини. Самопродукування несвідомого розпочинається там, де суб'єкт картезіанського *cogito* відкриває себе поза батьками, а також там, де один мислитель-соціаліст відкрив у виробництві єдність природи й людини, де відкриває себе незалежність цикла від безконечної батьківської регресії.

Ja na pas
à papa-mama

Ми бачимо, як поплутують два смисли процесу: процес як метафізичне виробництво демонічного у природі — і процес як соціальне виробництво машин бажання в історії. Відношення соціуму *і* метафізичні відношення утворюються не "по тому" чи "по той бік". Ці відношення належить визнати на всіх стадіях психопатології, надто ж велику роль вони відіграють у випадках психотичних синдромів у найбрутальніших та найнецивілізованіших їхніх формах. В житті дитини, починаючи з елементарних дій поглинання їжі, налагоджуються відношення з частковими об'єктами, з агентами виробництва, з антивиробними чинниками, за всіма законами виробництва бажання. На самому початку, не розуміючи природи бажання, не зважаючи на ті умови, що під їхнім тиском у реєстрацію процесу впроваджувано настирливий едіпівський трикутник, ми потрапляємо в пастку

1 *Artaud A.* "Je n'ai jamais rien étudié..." // "84". — Déc. 1950.

розлогого й гранично узагальненого едіпізму, котрий радикальним чином викривляє життя дитини й наслідки, що випливають звідти, усі ті невротичні та психотичні проблеми дорослого, загалом сексуальні стосунки. Згадаймо ставлення Лоуренса до психоаналізу. Його стриманість пояснюється не жахом перед відкриттям сексуальності. Але в нього складається враження (суто враження!), що психоаналіз силкується замкнути сексуальність у чудернацькій, неоковирно прикрашеній шкатулці, увігнати її в якийсь штучний, доволі мерзенний трикутник, що в ньому сексуальність як виробництво бажання притлумлюється й згасає; враження, що психоаналіз винайшов спосіб перетворення сексуальности на "брудний маленький секрет", сімейну таємничку, спосіб підмінити дивовижний завод, Природу й Виробництво, нікчемним інтимним театром. Й хоча психоаналізові, мабуть, довелося вдатися до "дезінфекції брудного маленького секрету", той аж ніяк не став від того чистішим, — жалюгідний, маленький секрет сучасного Едіпа-тирана. То ж чи є якісь підстави для поновлення давніх спроб психоаналізу принизити нас, накинувши нам провину? Мішель Фуко зазначав, якою мірою узвичаєне посилання на родину у застосуванні до божевілля грунтується на закономірному розвиткові буржуазного суспільства у XIX сторіччі, котре зрештою зіпхнуло на неї всю міру відповідальності й можливої провини її членів. Таким чином, позаяк психоаналіз затуляє божевілля химерою "батьківського комплексу" й вишукує потвердження провини в тих ознаках самопокарання, що притаманні Едіпові, він, як бачимо, не впроваджує нічого нового, лишень *продовжує розпочате психіатрією XIX сторіччя*: розробляти родинний та моральний дискурс розумової патології, пов'язувати божевілля з "напівреальною, напів-уявною діалектикою Родини", тлумачити його як "безперервний замах на батька", як "прихований опір інстинктів усталенню сімейної інституції та найдавнішим символам"[1]. Отож бо, замість сприяти дійсному визволенню, психоаналіз бере участь у тотальній буржуазній репресії, спрямованій на те, щоби вдержати європейців у Едіповому ярмі, а не на те, щоб *нарешті покінчити* з цією проблемою.

1 *Foucault M.* Histoire de la folie à l'âge classique. — P.: Plon, 1961. — P.588—589.

глава 2

психоаналіз і фаміліалізм: свята родина

Едіп у вузькому розумінні є фігура трикутника “тато — неня — я”, родинне сузір’я в одній особі. Проте, перетворюючи його на свою догму, психоаналіз не обминає й існування так званих *пре*-едіпівських відносин у дитини, *екзо*-едіпівських — у психотика та *пара*-едіпівських — у всіх інших людей. Аби надати Едіпові значимості догми, “нуклеарного комплексу”, психоаналітик-теоретик неодмінно змушений форсувати випрацювання узагальненого розуміння Едіпа. З одного боку, кожному суб’єктові тої чи тої статі тут увідповіднено інтенсійну серію потягів, ваблень, афектів і відносин, що в ній поєднано нормальну й цілком позитивну форму комплексу із формою збоченою, або негативною: Едіп відсерійний, яким він постає у Фрейда в “Я і Воно”, уможливлює зв’язок, через потребу, пре-едіпівської фази з негативним комплексом. З іншого боку, до розгляду залучаються екстенсійні характеристики співіснування самих суб’єктів, а також їхні численні взаємодії: Едіп відгруповий, котрий поєднує побічні лінії спорідненості, предків та нащадків (таким чином, явний опір шизофреніка едіпізації, очевидну відсутність едіпівських пут можна зробити не такими очевидними на тлі пра-батьківського сузір’я або ж вдатися до припущення, що потребується акумуляція трьох поколінь, аби породити психотика, або ж звернутися до ще більш прямих механізмів втручання пра-батьків у психоз і, в такий спосіб, утворювати Едіпів від Едіпа в квадраті: невроз походить від батька — матері, але й підстави психозу становлять знову ж таки вони). Нарешті, розрізнення уявного й символічного дає змогу виокремити едіпівську структуру як систему позицій та функцій, що не збігаються з варіативними формами-конкретизаціями тих, хто їх обіймає в тому чи тому соціальному або патологічному контексті: Едіп відструктурний (3+1), котрий не вичерпується трикутником, але породжує всілякі можливі триангуляції, здійснюючи розподіл бажання, його об’єкта й закону в заданому просторі.

Звісна річ, два попередніх способи узагальнення набувають свого достотного значення лишень у структуровому тлумачен-

ні. Саме воно перетворює Едіпа на вселенський універсальний символ, з усіма його приступними уяві модальностями. Воно робить Едіпа віссю референції, рівною мірою прийнятною й стосовно пре-едіпівських фаз, і щодо будь-яких пара-едіпівських варіацій, і щодо екзо-едіпівських феноменів: скидається на те, що ідея "просторовості", наприклад, вказує на власне структуральну лакуну, через яку шизофренік цілком природно мусить посунутися на едіпівській осі, але знов посідає місце на едіпівській орбіті, скажімо, в перспективі трьох поколінь, де ані матері не вдалося *визначитися* із своїм бажання щодо свого власного батька, ані тепер вже синові — щодо своєї матері. Учень Лакана сказав би: розгляньмо "кружні шляхи едіпівської організації, завдяки яким вона може відігравати свою роль у психозах, далі — якими мають бути форми психотичної пре-генітальності та як вони забезпечують додержання едіпівської референції". Отож, уся наша попередня критика Едіпа, мабуть, справляє враження цілком поверхової й геть дріб'язкової, ніби вона стосується лишень уявного Едіпа, та й зосереджена, буцімто, виключно на ролі батьківських фігур, жодним чином не зачіпаючи власне структури й заданої нею впорядковності позицій та символічних функцій. Проте для нас проблема полягає в тому, щоб з'ясувати, чи тут приховано засадничу відмінність. Чи є ота достотна відмінність саме відмінністю між Едіпом, як структуровим, так і уявним, з одного боку, й чимось таким, з іншого боку, що його і той, і той Едіп або придушують, або просто зганяють, тобто між Едіпом і виробництвом бажання — машинами бажання, які не можна редукувати ані до структур, ані до пресоналій і які конституюють реальність-у-собі, реальність "*по той бік*", або "*попід*" символічним і, тою ж мірою, "*попід*" уявним? Ми аж ніяк не претендуємо на те, щоб здійснити нову спробу на зразок логіки Маліновського, аби продемонструвати, що всі ті фігури варіюють залежно від форми суспільства. Ми навіть ладні погодитися, що Едіпа цілком припустимо вважати за деякий інваріант. Питання ж стоїть у зовсім іншій площині: чи існує загалом відповідність між виробництвом бажання й оцим інваріантом (між машинами бажання й едіпівськими структурами)? Або ж цей інваріант становить суте вираження тривалої історії однієї стійкої, за всіх її варіацій, омани, наполегливих спроб безконечної регресії? Порушувана нами проблема стосується власне затятої едіпізації, що в неї поринув увесь психоаналіз в теорії та на практиці, не обминаючи ані образних засобів, ані, поряд із тим, структурових. І незважаючи на чудові книжки, написані останнім часом учнями Лакана, ми ще маємо визначити, в якому ж напрямі насправді рухається його думка. Чи йдеться виключно про те, щоб едіпізувати навіть шизофреніка? Або ж про зовсім інше, ба й навіть цілком

протилежне?[1] Про те, щоб шизофренізувати поле несвідомого, а заразом і поле суспільно-історичне, аби розірвати едіпівські тенета й ізнову відкрити повсюдно силу виробництва бажання, ізнову звести до однієї єдиної Реальності зв'язок між аналітичною машиною, бажанням та виробництвом? Оскільки саме несвідоме є не більшою мірою структуровим, аніж особистісним, йому не більшою мірою має бути властива символізація, аніж уявність чи фігуративність: воно заходиться чинити своє, як заводиться машина. Це — не уявне й не символічне, але Реальність-у-собі, "неможлива реальність" та її виробництво.

Але що ж то за тривала історія, якщо ми розглядатимемо її виключно в межах психоаналізу? Її не можна уявити собі без сумнівів, каяття, несподіваних і сподіваних поворотів. Лапланш і Понталі зазначають, що "едіпів комплекс" було "відкрито" Фрейдом у 1897 році в процесі самоаналізу; але узагальнене теоретичне формулювання він уперше дістав лише в 1923, у книзі "Я і Воно", і між двома цими датами Едіп радше ледь животів як сутий маргінал, удостоєний хіба що згадки "в окремій главі про вибір об'єкта в період статевої зрілості ("Три есе") або про типові сни ("Інтерпретація сновидіння")". Тому, стверджують вони, відверта відмова Фрейда від теорії травматизму і розбещування аж ніяк не торує шляхів до чіткого визначення Едіпа, а втім, і до розуміння стихійної дитячої сексуальності ендогенного характеру. Отож, здається, "Фрейд не спромігся відрізнити одне від іншого, Едіпа від дитячої сексуальності", хоча остання відсилає нас до реалій біологічного розвитку, а перший — до психічної реальності фантазму: тобто Едіпа майже не було втрачено "заради біологічного реалізму"[2].

Та чи слушно уявляти справу саме таким чином? Хіба ж тільки відмови від біологічного реалізму вимагав отой Едіпів імперіалізм? Або ж насправді Едіпові було офіровано дещо інше, невгамовно потужне? Бо те, що відкрили колись Фрейд і перші аналітики, є, власне, царина вільних синтезів, де все є можливим — конективні зв'язки в безконечності, диз'юнктивні розмежуван-

---

1 "Справа не в тім, що я все ж таки проповідую повернення до Фрейда; хоча я не сказав би, що "Тотем і табу" — то просто абракадабра. Власне тому-то й можна повернутися до Фрейда. Та ніхто так і не спромігся допомогти мені зрозуміти, що ж становить оте *формування несвідомого*. Я аж ніяк не стверджував би, що Едіп геть зовсім не потрібен, і тою ж мірою, що це жодним чином не стосується наших завдань. Що ж до психоаналітиків, то не про них, безперечно! Та позаяк психоаналітики насправді не є психоаналітиками, це ще нічого не доводить... Власне ці речі я вже колись викладав. То було за часів, коли я мав справу з людьми, котрих належало всіляко щадити, — з психоаналітиками. Я говорив нарівні з ними про батьківську метафору; про "едіпів комплекс" я жодного разу не прохопився..." (*Lacan J.*, séminaire 1970).

2 *Laplanche J., Pontalis J.B.* Fantasme originaire, fantasmes des origines et origine du fantasme // Temps modernes. — Avril 1964. — № 215. — P.1844—1846.

ня поза виключенням, кон'юнктивні єднання поза спільністю, а також всілякі часткові об'єкти і суцільні потоки. В глибинах несвідомого гудуть машини бажання, машинка для ін'єкцій в Ірми, машинка для відкашлювання в Анни, а також усі пояснювальні механізми, позалучувані Фрейдом, усі ті нейробіологічні машини бажання. І це відкриття продуктивного несвідомого має, так би мовити, два аспекти: з одного боку, маємо безпосередню конфронтацію між виробництвом бажання й суспільним виробництвом, між симптомними утвореннями й утвореннями колективними, за їхньої ідентичності за природою і водночас відмінності за режимом; з іншого ж боку, маємо репресію, поширювану соціальною машиною на машини бажання, та пов'язане з цією репресією відношення витіснення. Саме це й мало бути втрачено — або, принаймні, суттєво перекручено — разом із утвердженням суверенного Едіпа. Вільна асоціація, замість відкритися в усіх своїх багатозначних зв'язках, потрапляє у глухий кут однозначності. Всі ланцюжки несвідомого виявляються двояким чином, подвійно однозначними, лінеарними, підчепленими до деспотичного означального. Все *виробництво* бажання сплющується й сплощується, підкоряється вимогам *репрезентації*, мракобісним іграм репрезентанта й репрезентовуваного у репрезентації. Це, власне, й суттєво: відтворення бажання поступається місцем відвертій репрезентації і в теорії, і, тою ж мірою, в лікувальному процесі. Продуктивне несвідоме витісняється несвідомим, здатним лишень до самовираження — у міфі, трагедії, сновидінні. Але хто сказав, що оті сновидіння, трагедія й міф адекватні утворенням несвідомого, ба й навіть зважаючи на механізм трансформації? Якщо хтось і не зрадив ідею самопродукування несвідомого у співіснуванні людини й природи, то радше Гроддек, але аж ніяк не Фрейд. Схоже на те, що цей світ дикунського виробництва й нестримного бажання змусив Фрейда поступитися принципами, і він що сили намагався привнести сюди дещицю впорядкованості — класичного космосу, в дусі грецької трагедії. Бо як розуміти оте "відкриття" Едіпа в процесі Фрейдового самоаналізу? Насправді в самоаналізові, чи ж бо у класичній гетеанській культурі? Самоаналіз відкриває йому дещо таке, що він мовить до себе: "Дивись-но, це так нагадує Едіпа!" Й це дещо він одразу розглядає як різновид "сімейного роману", як параноїдальну реєстрацію, запис, через який бажання буквально висаджує у повітря ту скелю родинної приреченості. Проте помалу він починає ставити "сімейний роман" у пряму залежність від Едіпа й суцільно невротизує несвідоме і тою ж мірою едіпізує, замикаючи все несвідоме в родинному трикутнику. Шизофренік — ось де ворожа сила! Виробництво бажання, звісна річ, є персональним або ж персоніфікованим, воно і уявне, і структурове (ми вже з'ясували, що достотна відмінність,

або межа проходить аж ніяк не між цими термінами, які, очевидно, є доповняльними). Виробництво бажання є, в цьому разі, не що інше, як виробництво фантазму, експресивне виробництво, виробництво виражальними засобами. Несвідоме вже не є тим, чим воно справді є, — заводом, майстернею, — аби перетворитися на театр, на сцену, виставу. Й навіть не авангардистський театр, яким він був за часів Фрейда (*Wedekind*), але театр класичний, класичний порядок подання, репрезентації. Психоаналітик стає постановником у такому собі приватному театрі, замість бути інженером чи то механіком й займатися ладнанням виробництва і опікуватися колективними агентами, носіями виробничих відносин та відносин антивиробництва.

Психоаналіз є щось на зразок російської революції. Ніхто й не помітив, коли в обертах її коліщат з'явилися перші перебої. Починаючи з американців? з Першого інтернаціоналу? з перших розривів, що ними (а також зрадою тих, хто тоді відсахнувся від нього) було відзначено зречення Фрейда? а, може, з самого Фрейда, коли він "відкрив" свого Едіпа? Едіп — це ідеалістичний переворот. Проте навряд чи слушно стверджувати, що психоаналіз цілковито ігнорує вирбництво бажання. Фундаментальні поняття *економіки* бажання — праця й інвестування — не втрачають свого значення, але їхні форми тепер вже залежать від експресивного несвідомого, а їхні співвідношення — від несвідомого продуктивного. За природою виробництво бажання лишається *не-едіпівським*, але будучи схопленим в едіпівських координатах, воно транспонується у "пре-едіпівських", "пара-едіпівських", "квазі-едіпівських" і т. ін. термінах. Машини бажання аж ніяк не зникають, але їм дозволено функціювати виключно за межами кабінетів. По той бік або за кулісами — ось місце в едіпівському театрі, яке завдяки первісному фантазму дістають машини бажання[1]. Але й лишаючись там, вони не вщухають, і звідти невпинно лунає їхнє пекельне гуркотіння. Навіть затятий психоаналітик не в змозі його зігнорувати. Отож бо його позицією стає заперечення: все це так, але походить-то все виключно від "тата-нені". При вході до кабінету накреслено: "Облиш свої машини бажання за цими дверима, покинь свої машини сиротства і безшлюбності, свій магнітофон і велосипед, заходь — і дозволь едіпізувати себе". Звідси все й випливає — комічний, по суті, лікувальний процес, його незавершуваність і найвищою мірою умовний характер, словесний потік супроти потоку грошей. Тому ж бо достатньо одного так званого психотичного епізоду (спалах шизофренії; одного прекрасного дня ми приносимо до кабінету психоаналітика наш магнітофон;

[1] З приводу завжди закулісного існування маленької машини первинного фантазму див. аналіз Фрейдом одного випадку параної, що суперечить теорії психоаналізу стосовно цієї недуги (1915).

стоп, вторгнення машини бажання) — і геть все повалено, ми ж бо порушили угоду, зрадили великий принцип виключеного третього, увівши того третього — машину бажання власною персоною[1]. Проте кожен психоаналітик мусив би знати, що він має справу з тим, що приховано попід Едіпом, на його протилежному боці, поза ним, а саме — з машинами бажання. Спочатку психоаналітики *не могли не усвідомлювати* тієї напруги, що її викликало впровадження Едіпа, така собі ін'єкція Едіпа у несвідоме. Згодом Едіп заспокоюється, привласнюючи собі виробництво бажання, неначе всі продуктивні сили бажання виходять від нього. Психоаналітик перетворюється на вішалку для Едіпового вбрання, неабияку дійову особу антивиробництва в царині бажання. Та сама історія, що й із Капіталом та його зачарованим, чудовним світом (спочатку, казав Маркс, перші капіталісти не могли не усвідомлювати...)

* * *

Неважко переконатися, що проблема ця є проблемою передусім практичною, що вона насамперед стосується лікувальної практики. Позаяк процес затятої едіпізації означився саме тоді, коли Едіп не дістав ще свого завершеного теоретичного формулювання як "нуклеарний комплекс" і пробувався як маргінал. Нехай аналіз Шребера відбувається не *in vivo*, це жодним чином не позбавляє його безперечної показовості, якщо подивитися з практичної точки зору. Вже тоді (1911) Фрейд стикається з куди більш жахливою проблемою: як наважитися редукувати до теми батька такий багатий, диференційований і "божественний" зміст, як марення президента. В одному місці він пише, що президент у своїх мемуарах лишень кілька разів згадує батька. Неодноразово текст Фрейда виказує, яких утруднень він зазнає: спочатку йому, схоже, важко вказати як причину хвороби, хоч би й випадкову, "напад гомосексуального *лібідо*" щодо персони

1 "Jean-Jacque Abrahams, L'Homme au magnetophone, dialogue psychanalitique" // Temps modernes. — Avril 1969. — № 274: "А: Ти бачиш, насправді це не так серйозно; я не твій батько, і я міг би волати і далі, та ні! Отже, годі. — Доктор *X*: Ви в цей момент імітуєте Вашого батька? — *А*: Ні, Вашого! Котрого я бачу в Ваших очах. — Д-р *X*: Ви намагаєтеся увійти в роль... — *А*: Ви не можете лікувати людей, Ви не можете накидати їм Ваши проблеми щодо батька, від яких Ви подосі ще не позбулися; але Ви, з Вашою проблемою батька, сеанс за сеансом тягнете за собою свої безневинні жертви... Я був хворим, Ви були лікарем, але зрештою Ви звернули на мене Вашу дитячу проблему, проблему дитини перед лицем батька... — Д-р *X*: Я зателефоную за номером 609, до жандармерії, аби Вас виштовхали звідси. — *А*: До жандармерії? Еге ж, це батько! Ваш батько — жандарм! І Ви зателефонуєте батькові, щоб він прийшов по мене... Яка дурна історія! Ви нервуєте, Ви збуджені виключно через те, що спрацьовує маленький механізм, котрий дає змогу зрозуміти, що власне тут коїться".

лікаря Флехсіга; але, якщо ми поставимо на місце лікаря батька й від нього очікуватимемо розв'язання нашого завдання пояснення Бога, що з'являється у президентовій маячні, ми самі зіткнемося з труднощами, пов'язаними з таким "піднесенням", перебираючи на себе жодним чином не виправдані права, хіба що деякими перевагами, які надає нам розуміння марення. Проте що більше президент виражає подібні сумніви, то більше він позбавляється їх, схиляючись до позитивної відповіді. І відповідь ця двояка: не моя провина, що психоаналіз завжди такий одноманітний у своїх свідченнях й усюди — у Флехсігові, в Богові, в Сонці — відшукує батька; усе це чинить ота сексуальність з її впертою символікою. З іншого боку, цілком зрозуміло, що в актуальному мареннї батько постійно повертається у дедалі більше прихованих і невпізнаваних подобизнах, оскільки він-таки виникає повсюдно, й найвідвертішим чином — у давніх міфах та релігіях, котрі виражають сили та механізми, споконвіку притаманні несвідомому. Належить зазначити, що презедентові Шреберу за життя не довелося зазнати на собі содомії з боку сонячних променів, але посмертно, завдяки Фрейдові, жереб едіпізації його не обминув. Будь-що з усього величезного за обсягом політичного, соціального й історичного змісту шреберівських марень *жодним словом не згадувано*, ніби *лібідо* не має нічого спільного з речами такого гатунку. Аргументацію зосереджено лишень на сексуальних аспектах, коли йдеться про зв'язок між сексуальністю й родинним комплексом, та міфологічних, коли продуктивну потужність несвідомого увідповіднено "конструктивним силам міфології й релігії".

Цей останній аспект аргументації надзвичайно важливий, і невипадково саме тут Фрейд декларує свою згоду з Юнгом. І саме ця згода, в певному розумінні, зумовила їхні непорозуміння й розрив. Позаяк припущення, що несвідоме дістає адекватного вираження у міфології та релігії (зважаючи, звісно, на механізми трансформації), передбачає два способи прочитання цієї увідповідненості, але обидва вони виходять з одного спільного постулату, який надає несвідомому міфологічного виміру й від самого початку замість продукованого бере до розгляду найпростіші виражальні форми. Фундаментальне питання: *навіщо повертатися до міфу*, навіщо вдаватися до нього як до моделі, — в такому разі ігнорують і геть відкидають. Таким чином, можна побудувати інтерпретацію постульованої відповідності за так званим анагогічним принципом, через "верх"; або, навпаки, за аналітичним принципом, через "низ", коли міф узято стосовно потягів, хоча вони й становлять відображення міфу, будучи трансформованими експлікаціями з міфу... Ми маємо на увазі, що саме виходячи з одного посталату, Юнг вдався до реставрації вкрай невизначеної, гранично спіритуалізованої релігійності, а

Фрейд усталився у своєму беззастережному атеїзмі. Задля інтерпретації визнаної обома відповідності Фрейдові не меншою мірою потребувалося заперечення існування Бога, аніж Юнгові — ствердження божественної сутності. Проте, хоч би про що йшлося, — чи то про несвідому релігію, чи то про релігійне несвідоме, — це завжди означає своєрідну ін'єкцію релігійного в несвідоме (що сталося б із фрейдівським аналізом без горезвісного почуття провини, приписуваного несвідомому?). Що ж власне скоїлося в історії психоаналізу? Фрейд героїчно додержувався свого атеїзму. Але в його оточенні дедалі певніше, за всієї поваги до старечої балаканини, за його спиною готували примирення церковників з психоаналізом, очікуючи лишень того моменту, коли й у лоні Церкви з'являться власні психоаналітики й можна буде занести до історії руху декларацію на зразок: "Усіх нас єднає набожність!" Згадаймо декларацію Маркса: "Той, хто заперечує Бога, чинить дещо "вторинне", бо, заперечуючи Бога, він намагається в такий спосіб ствердити існування людини, аби поставити людину на місце Бога (знову ж таки з урахуванням належних трансформацій)[1]. Але той, хто знає, що людині належить місце в цілком іншій площині, в сумірності із природою, той не припускає навіть самої *можливості постановки питання* з приводу будь-якого "чужого", "вищого" щодо природи й людини буття. Він вже не має потреби у посередництві міфу; йому вже не доводиться й уникати цього посередництва, заперечуючи існування Бога, бо він досяг тих щабелів самовиробництва несвідомого, де воно є не так атеїстом, як сиротою, оскільки атеїстом, остільки й сиротою. Та й на підставі першого плану аргументації ми, безперечно, дійшли б подібного висновку. Позаяк, пов'язуючи сексуальність з родинним комплексом, перетворюючи Едіпа на сексуальний критерій в межах психоаналізу, мірило правовірності *par excellence*, Фрейд сам визначив сукупність суспільних відносин *і* метафізичних відношень як таких, що існують "по тому" або "по той бік", як таких, що бажання не в змозі їх інвестувати безпосередньо. Отже байдуже, чи те "по той бік" вилучено з родинного комплексу шляхом аналітичних перетворень бажання, ачи означено комплексом у анагогічній символізації.

Розгляньмо інший, пізніший текст Фрейда "Побита дитина" (1919), де комплекс Едіпа вже визначився як "нуклеарний". Читачеві важко позбавитися бентежного почуття присутності чогось чужинного. Мабуть ніколи раніше тему батька не було так неявно й водночас так пристрасно і наполегливо стверджувано: едіпівський імперіалізм грунтується тут саме на відсутності. Оскільки, в кінцевому підсумку, в дівчинки передбачають три

---

1 Див.: *Маркс К.* Економічно-філософські рукописи 1844 р.; див. також чудовий коментар Ф.Шатля з приводу Марксового атеїзму: *Chatelet F.* La Quetion de l'athéisme de Marx // Etudes philosophiques. — Juillet 1966.

етапи фантазму й на першому батько ще з'являється, а на третьому — вже не з'являється, то лишається, таким чином, другий етап, коли батько постає в усій красі, "у чистоті своєї недвозначності", проте саме "ця друга фаза ніколи не існувала в реальності; лишаючись несвідомою, вона не приступна пам'яті й являє собою лишень аналітичну реконструкцію, але реконструкцію необхідну". Про що, фактично, йдеться в такому фантазмі? Про хлопчиків, побитих кимось, наприклад вихователем, перед очіма в дівчат. Ми присутні при самому початку подвійної фрейдівської редукції, котра жодним чином не є нав'язаною фантазмом, але висунутою Фрейдом як припущення. Фрейд наполегливо намагається редукувати *груповий* характер фантазму до суто індивідуального виміру. З одного боку, побиті хлопчики мають бути, в певному розумінні, мною ("субститутами самого суб'єкта"), а той, хто б'є, — батьком ("субститутом батька"). З іншого боку, варіації фантазму мають утворювати строго виключні, ексклюзивні, диз'юнкції. Таким чином, маємо серію-дівчинку й серію-хлопчика, хоча й асиметричні, оскільки жіночий фантазм налічує три етапи, де останній — це "хлопчики, побиті вихователем", а чоловічий — лишень два етапи, де останній — це "мене б'є моя мати". Єдиний спільний етап (другий у дівчаток і перший у хлопчиків) однозначно потверджує переважну роль батька в обох випадках, але ж це та сама "неіснуюча" фаза. Й у Фрейда вона завжди такою й лишається. Потребується дещо спільне для двох статей, але лишень задля того, аби накинути потребу в ньому, оту недостатність, як одній, так і, тою ж мірою, іншій статі, аби розподіліти цю недостатність між двома несиметричними серіями й надати диз'юнкції ексклюзивного змісту: ти є *або* дівчинка, *або* хлопчик! Усе це, отже, має випливати з Едіпової проблеми та її "розв'язання", неоднакового для хлопчика і для дівчинки. Це має випливати з кастрації, взятої стосовно Едіпа. Й у тому, й у тому разі кастрація є водночас і спільна доля, так би мовити, домінантний трансцендентальний Фалос, і розподіл за виключним принципом, що в дівчинки набуває форми бажання мати пеніс, а в хлопчика — страху щодо його втрати або ж опору пасивній позиції. Ця спільність має задавати ексклюзивні диз'юнкції в несвідомому — і ми пізнаємо упокорення: упокорення Едіпові, упокорення кастрації, відмову дівчаток від бажання мати пеніс, відмову хлопчиків від суто чоловічого опору, одне слово "вгамування приборканої статі"[1]. Оте

---

1 Див.: *Фрейд З.* Аналіз завершений, аналіз незавершуваний (1937): "Дві теми, що відповідають одна одній, це, для жінки, — бажання мати пеніс, позитивне прагнення володіти чоловічим статевим органом; для чоловіка ж — бунт проти пасивної, або жіночої позиції щодо іншого чоловіка... Хіба ж то не проповідь у пустелі, коли намагаються жінку схилити до відмови від свого бажання мати пеніс (бо то, буцімто, недосяжно) або чоловіка переконати, що його пасивна позиція щодо іншого чоловіка не є еквівалентом кастрації і здебільшого неминуча у міжлюдських стосунках.

спільне, великий Фалос, ота дволица Недостатність, що її іпостасі є несумісними, — все це суто міфічні речі: щось на зразок Єдиного в негативній теології; воно впроваджує недостатність у бажання й здійснює еманацію взаємовиключних серій, котрим накидає і їхню мету, і їхнє джерело, і їхній шлях упокорення.

Проте належало б сказати дещо цілком протилежне, а саме: між двома статями немає нічого спільного, але вони невпинно спілкуються поміж собою трансверсальним, взаємоперехрещувальним чином, і в кожному суб'єктові присутні двоє, але роз'єднані одне від одного, і *з тим або з тим із цих двох в іншому суб'єктові* він і спілкується. В цьому полягає закон часткових об'єктів. Ні в чому немає нестачі, ніщо не можна визначити як нестачу; будь-який поділ у несвідомому ніколи не є взаємовиключним, але становить *інклюзивне* застосування диз'юнкції, до якого ми ще повернемося пізніше. Аби дійти такого протилежного твердження, Фрейдові довелося висунути концепт бісексуальності; втім, невипадково, що він ніколи не спромігся (а, може, не захотів) надати цьому концептові належного статусу й аналітичної широти. Й без того розгорнулася запекла суперечка, коли дехто з аналітиків, вторячи Мелані Клейн, зважився визначати несвідомі сили жіночого статевого органу через їхні позитивні характеристики, функції часткових об'єктів і потоків: навіть це несуттєве зрушення, — коли, не заперечуючи міфічної кстрації, її поставили як дещо вторинне в залежність від органу, замість стазити орган в залежність від неї, — навіть і це викликало запеклий опір з боку Фрейда[1]. Фрейд стверджував, що усвідомлення органу, з точки зору несвідомого, можливе лишень, якщо виходити з недостатності чи первинної позбавленості, але аж ніяк не навпаки. Тут вочевидь спрацьовує суто аналітичний паралогізм, який надалі виникає, на вищому рівні, в теорії означального і полягає в тому, що від часткового відокремлюваного об'єкта переходять до цілісного об'єкта, взятого як дещо окремішнє (фалос). Такий перехід передбачає суб'єкт, визначуваний як деяке *Я*, тої чи тої статі, котре за необхідності живе своєю недостатністю; звідси його підпорядкованість тиранічному цілісному об'єктові. Очевидно, що такий суб'єкт вже не буде таким, коли сам частковий об'єкт розташований на тілі без органів, з його єдиним суб'єктом, — не *Я*, але потягом, який вкупі з ним утворює машину бажання й вступає у відношення конекції, диз'юнкції та кон'юнкції з іншими частковими об'єктами — в лоні відповідної множини, кожен з елементів якої може мати

Один з найсильніших чинників опору трансферові зумовлений стійкою чоловічою суперкомпенсацією. Він не ладен впадати перед батьковим субститутом, відмовляється хоч би чимось бути йому зобов'язаним, а відтак не визнає, що лікар його лікує..."

1 Про значення цих розбіжностей див.: *Green A.* Sur la Mère phallique // Revue française de psychanalyse. — Janvier 1968. — P.8—9.

лише *позитивне* визначення. Про кастрацію належить говорити в тому ж розумінні, що й про едіпізацію, причому перша вінчає останню: йдеться про операцію кастрації несвідомого в психоаналізі через ін'єкцію кастрації в несвідоме. Кастрацію як практичну операцію над несвідомим здійснюють, коли численні перервно-неперервні потоки машин бажання, завжди позитивних, завжди продуктивних, проеціюють в одну й ту саму міфічну точку, що через неї проходить кон'юнктивна межа означального. Ми вперто виголошуємо свої тези заупокій несвідомого: воно ж бо не знає ані про кастрацію, ані про Едіпа, й тією ж мірою — про батьків, про богів, про закон, про недостатність... Безперечно, фемінізм має рацію, коли виголошує: ми аж ніяк не є кастрованими, нас загалом від усіх вас нудить[1]. Й навряд чи можна так просто позбутися цієї проблеми, вдавшися до жалюгідних вивертів чоловічого шовінізму, котрі звичайно зводяться до того, що це, мовляв, зайвий раз викриває жінок, ба й навіть до того, щоб співчутливо погодитись, що й чоловіки, дивись-но, також кастровані, водночас втішаючи себе тим, що в них, чоловіків, це все ж таки відбувається інакшим чином, ніж у жінок; належить визнати, що феміністський рух надає певної неоднозначності вимогам, притаманним будь-якому визвольному рухові, — силам самого несвідомого, інвестиції бажання в соціальне поле й дезінвестуванню репресивних структур. Не варто також беззастережно стверджувати, що справа не в тім, кастровано жінку чи ні, а лишень в тому, чи "вірить у це" саме несвідоме, позаяк тут-то й криється всіляка неоднозначність. Що, власне, означає віра у застосуванні до несвідомого; що являє собою несвідоме, здатне лише "вірити", замість продукувати; якими маніпуляціями, якими хитрощами, причім аж ніяк не ірраціональними, але, навпаки, надто раціональними й цілком відповідними встановленому порядку речей, цю "віру" впроваджуано в несвідоме?

Повернімося ж до фантазму "побитої дитини"; це — типовий груповий фантазм, в якому бажання інвестує соціальне поле й самі репресивні форми. Якщо ми маємо тут якусь мізансцену, то це мізансцена машини бажання, абстрактні продукти якої ми не повинні розглядати стосовно дівчинки й стосовно хлопчика окремо, так, ніби кожен з них є маленьким *Я*, зі своїми власними відносинами з батьком і матір'ю. На противагу цьому, ми маємо розгляди єдність і доповняльність дівчинки й хлопчика, а також батьків як агентів виробництва та

---

1 Див., наприклад, феміністське спростування (щоправда, доволі гречне) фрейдівської та психоаналітичної концепції "жіночих проблем", як сексуальних, так і соціальних: *Friedan B.* La Femme mystifiée. — S. l.: Gonthier, 1963. — T.I. — P.144 sq.

антивиробництва, водночас у кожному індивідові й у соціумі, який визначає й скеровує утворення групового фантазму. Справа в тім, що хлопчики водночас і віддаються владі вихователя, котрий здійснює їхню ініціацію, коли він б'є їх на еротичній сцені перед маленькою дівчинкою (машина бачення), і вдаються до мазохістської гри перед матір'ю (анальна машина). Відтак же вони здатні бачити, лишень перетворюючись на дівчаток, а ті здатні діставати задоволення від покарання, лишень перетвоючись на хлопчиків. Це, так би мовити, хор чи монтаж ("Морські піхотинці"): повернувшися після В'єтнаму, горлорізи з морської піхоти, на очах в заплаканих сестер, зазнають покарання від інструктора, на колінах в котрого сидить мати, і дістають задоволення від своєї ницості й від покарання. Як це жахливо, але ж як це чудово! Це нагадує, мабуть, епізод з кінострічки "Сімнадцята паралель": ми бачимо полковника Паттона, генеральського сина, котрий заявляє, що його паруб'яги неперевершені; вони люблять свого батька, свою матір, свою вітчизну; під час відправи вони оплакують своїх загиблих товаришів, хоробрих хлопців, — потім ми бачимо, як маска полковника зазнає зміни, він починає корчити судомні міни й нарешті, з відверто параноїдальним виразом на обличчі, вигукує: "... та водночас це ж суті убивці!" Вочевидь, коли традиційний психоаналіз пояснює, що інструктор — це батько, і полковник також являє собою батька, і сама мати — це теж ніщо інше, як батько, він зводить усі свої аналітичні будови на підгрунті родинної детермінації, позбавленої будь-якого зв'язку із соціальним полем, насправді інвестованим *лібідо*. Звісна річ, завжди є щось, — або в батька, або в матері, — що схоплювано ланцюжком означальних, — батькові вуса, зведена мамина рука, — але ці речі посідають неявне місце поміж інших колективних чинників. Едіпівські терміни не утворюють трикутника, але виникають спалахами в усіх куточках соціального поля — мати на колінах в інструктора, батько поруч із полковником. Груповий фантазм підключений, приладнаний до соціуму. Підставитися соціуму, воліти цього, аби тільки не бути похідною функцією від батька та матері, хоча батько й матір і тут відіграють свою роль, щоправда, як підпорядковані чинники передатних та виконавчих механізмів.

Коли в перспективі інституційного аналізу було випрацьовано ідею групового фантазму (в працях групи, що утворилася навколо Жана Урі), першим завданням було визначення його сутнісної відмінності від індивідуального фантазму. Було з'ясовано, що групові фантазми невід'ємні від "символічних артикуляцій", які визначають соціальне поле як реальне, а в індивідуальних фантазмах єдність соціального поля

грунтується на "даних уяви". Якщо ми продовжимо ці початкові дистинкції, то виявиться, що індивідуальні фантазми й собі підключені до існуючого соціального поля, схоплюють його через його уявні властивості, які надають йому як чомусь трансцендентному позірної невмирущості, в притулку якої індивід, *Я*, розігрує виставу своєї позірної долі. "Байдуже, що я вмираю, — каже генерал, — якщо Армія безсмертна!" Уявний вимір індивідуального фантазму має вирішальне значення для виникнення потягу до смерті, тою ж мірою, що й безсмертя, приписуване існуючому соціальному ладові, спонукає *Я* до різноманітних форм інвестування регресії, до виявів ідентифікації, до ствердження "над-*Я*", кастрації, до всіляких приборканих бажань (стати генералом, стати маленьким, не вихоплюватися з маси або ж, навпаки, розсунути свої рамці), включаючи й упокорення перед смертю, тоді як самий потяг проеціюється назовні й спрямовується проти *інших* (смерть інородцям, усім, хто "не з наших"!). Революційний полюс групового фантазму належить вбачати у протистоянні життєздатності самих інститутів, якщо їх розуміти як дещо смертне, у бажанні їх зруйнувати або скасувати у відповідності до артикуляцій бажання і артикульованості соціального поля, що перетворює потяг до смерті на достоту інституційну творчість.Оскільки саме тут криється критерій, принаймні формальний, відмінності між революційним інститутом і тією величезною інерцією, яка притаманна зв'язкам між законом та інституціями існуючого ладу. Як зазначав Ніцше, церква, армія, держава, — який же з цих собак самочинно схоче вмирати? Звідси випливає третя відмінність між груповим і так званим індивідуальним фантазмом: справа в тім, що останній має як суб'єкт *Я*, детерміноване легальними й легалізовуваними інституціями, в межах яких він "уявляє себе"; детерміноване такою мірою, що навіть у своїх збоченнях *Я* обмежується у розрізненні лише тими ексклюзивними диз'юнкціями, котрі визначено законом (наприклад, едіпівська гомосексуальність). Проте груповий фантазм позбавлений суб'єкта, відмінного від самих потягів і машин бажання, створюваних поряд із революційним інститутом. Диз'юнкції групового фантазму інклюзивні, в ньому розрізнення є *включним*, в тому розумінні, що кожен, якщо відволіктися від його персональної ідентичності, — хоча не від одиничності, — вступає у відносини з іншим як у комунікацію з тим чи тим частковим об'єктом: кожен переходить у тіло іншого завдяки тілу без органів. З цього приводу згадаймо, як влучно Клоссовський показав інверсію, що роздирає фантазм між двома крайнощами, — чи то економічний закон зумовлює перекручення "психічного обміну", чи то, навпаки, психічний обмін зумовлює порушення за-

кону: "Анахронічний стосовно рівня стадності одиничний стан може більш-менш інтенсивно дезактуалізувати інституцію і викрити її як, зі свого боку, анахронічну"[1].

Якщо ж послідовно розвивати розрізнення групового й індивідуального фантазмів, зрештою стає цілком очевидно, що індивідуального фантазму загалом не існує. Існують радше два різновиди груп: суб'єктні групи та а-суб'єктні, підпорядковані групи — Едіп і кастрація задають уявну структуру, під дією якої члени підпорядкованої групи приречені або на індивідуальне життя, або на індивідуальні фантазії стосовно своєї приналежності до групи. Варто ще раз наголосити на тому, що два різновиди груп перебувають у постійному зісковзуванні, група-суб'єкт завжди ризикує перетворитися на підпорядковану групу, підпорядкована ж група іноді змушена перебрати на себе роль революційного суб'єкта. Більше за все нас має насторожувати те, що в усьому фантазмі фрейдівський аналіз зосереджується лишень на цих строго диз'юнктивних лініях і навантажує фантазм індивідуальними або псевдоіндивідуальними вимірами, через які той природним чином увідповіднюється підпорядкованим групам, замість здійснити протилежну операцію й виокремити у фантазмі той елемент, що стосується революційної потенції групи. Коли доходять того, що інструктор чи вихователь, а заразом і полковник, а також ще й мати — це батько, коли в такий спосіб *всі рушійні сили суспільного виробництва та антивиробництва редукуються до фігур родинного відтворення*, доводиться визнати, що ошаліле *лібідо* навряд чи ризикуватиме вийти з Едіпа назовні, й тоді, звісна річ, його інтеріоризують під виглядом кастраційної дуальності суб'єкта висловлюваного й суб'єкта висловлювання, що характерно для псевдоіндивідуального фантазму ("... як чоловік я Вас розумію, але як суддя, як

[1] *Klossowski P.* Nietzsche et le cercle vicieux. — P.122. Міркування Клоссовського з приводу потягів та інституцій, щодо присутності потягів у самій економічній інфраструктурі дістають розвиток у його статті "Сад і Фур'є" (*Klossowski P.* Sade et Fourier // Topique. — № 4/5), а надто у праці "Жива монета" (*Klossowski P.* Monnaie vivante. — S.l.: Losfeld, 1970). Два типи, — або радше два режима, — фантазмів відрізняються, отже, тим, що в одному разі продукування "благ" у царині суспільного виробництва накидає свої правила бажанню через Я, чия фіктивна єдність гарантована самими "благами", в іншому ж — продукування афектів у царині виробництва бажання накидає свої правила інститутам, чиї складові є не що інше, як потяги. Якщо розглядати утопію з такої точки зору, в дусі Фур'є, тут вже не йдеться про жодну ідеальну модель, лишень про дію та революційну пристрасть. У своїх останніх працях Клоссовський вказує нам єдиний спосіб подолання стерильного паралелізму всіх наших сутичок з Марксом і Фрейдом: достатньо розкрити, яким чином суспільне виробництво й виробничі відносини є власне інституцією бажання і яким чином афекти й потяги становлять складову інфраструктури. Позаяк *вони є її складовою, вони присутні в ній у всякі можливі способи*, впроваджуючи в економічні форми свою репресію і, тою ж мірою, засоби її гальмування.

патрон, як полковник, як генерал, *тобто як батько* — вважаю осудним"). Проте така подвійність є штучною, похідною й передбачає безпосереднє відношення між висловлюваним і колективними дійовими особами висловлювання у груповому фантазмі.

Між репресивною божевільнею, з одного боку, і психоаналізом за угодою, з іншого боку, намагається прокласти свій нелегкий шлях інституційний аналіз. Від самого початку психоаналіз наслідував договірні відносини буржуазної медицини, в найтрадиційніших її формах: наполегливе виключення третього, нещира роль грошей, що їм психоаналіз надає свого сміховинного виправдання, позірна обмеженість в часі, яка сама себе викриває, відсуваючи у безконечність розплату, живлячи невичерпний трансфер, безперервно даючи поживу для дедалі нових "конфліктних ситуацій". Хіба ж не дивно чути розмови з приводу того, що завершений аналіз, буцімто, є аналіз безрезультатний, хоча ці розмови звичайно супровожує переможна ухмилка аналітика? Хіба не дивно вислуховувати, як досвідчений аналітик побіжно згадує, що один з його "хворих" не полишає мріяти, щоб той його запросив до себе на аперитив по стількох роках аналізу? Ніби не помічаючи в цьому жодних ознак тої гидкої залежності, до якої психоаналіз наполегливо схиляє кожного пацієнта. Чи можна в межах такого "лікування" запобігти тому ницому бажанню любові, бажанню істеричному й скиглячому, бажанню, котре вибиває в нас грунт з-попід ніг, котре змушує нас лягти на ту канапу, раз і назавжди? Розгляньмо ще один текст Фрейда — "Аналіз завершений, аналіз незавершуваний" (1937). Ми не можемо погодитись із нещодавно запропонованою версією перекладу — "Аналіз конечний і аналіз безконечний". Адже конечне—безконечне є щось занадто математичне й занадто логічне у застосуванні до нашої проблеми, найвищою мірою практичної і конкретної: чи є кінець цій історії, чи можна з нею покінчити шляхом аналізу, чи може бути завершено цей процес лікування, так ачи ні? Чи може він зрештою здійснитися або ж він приречений нескінченно тривати? Як писав сам Фрейд, чи можна актуально вичерпати даний "конфлікт", чи можна убезпечити хворого від подальших конфліктів, ба й навіть збурюючи нові конфлікти з превентивною метою?

Текст Фрейда, безперечно, не позбавлений гіркої принадливості: така розпука, таке розчарування і втома, — й водночас такий спокій, упевненість у наближенні завершення труждениої праці. Це — заповіт Фрейда. Він незабаром помре — і знає про це. Він знає, що не все ладно у психоаналізі: лікування дедалі невблаганніше прирікається на незавершуваність. Він знає, що скоро його тут не буде, аби побачити, чим усе це завершиться. Отже він здійснює облік завад на шляху до сцілен-

ня — із гідністю людини, котрій добре знано гірку ціну свого створіння. Й усе було б гаразд, якби економічні проблеми бажання не зводилися до кількісних; тоді йшлося б про те, щоб зміцнити *Я* супроти ваблень. Горезвісне сильне і зріле *Я*, "угода", "пакт" між *Я*, — попри все нормальним, — та психоаналітиком... Проте в економіці бажання існують якісні чинники, що власне й перешкоджають лікуванню; недооцінку їх Фрейд і ставить собі за провину.

Перший з цих чинників — це "скеля" кастрації, скеля з двома несиметричними схилами, що породжує в нас невиліковну альвеолу, що в неї впирається психоаналіз. Другий чинник становить готовність до конфлікту, яка призводить до того, що *лібідо* кількісно не поділяється на дві мінливі сили відповідно до гетеро- й гомосексуальності, але утворює в більшості людей опозиції, не звідні до таких двох сил. Нарешті, третій чинник, що має значення в економічному розумінні й відсуває на другий план усі динамічні й топологічні міркування, стосується форм нелокалізовного опору. Можна стверджувати, що певні суб'єкти мають таке *щільне* або, навпаки, *плинне лібідо*, що його жодним чином не можна з них "вилучити". Було б помилковим вбачати в цьому зауваженні Фрейда лишень влучне спостереження на кшталт анекдоту. Насправді ж ідеться про дещо куди суттєвіше для розуміння феномена бажання, дещо конче необхідне для осягнення якісної природи потоків *лібідо*. Нещодавно Андре Грін у своїх чудових виступах ізнов порушив це питання, склавши таблицю трьох типів " сеансів"; перші два з них зводяться до протипоказань, і лишень третій становить ідеальний психоаналітичний сеанс[1]. Згідно з цією типологією, в першому разі (в'язкість, опір істеричної форми) "на сеансі переважає важка, задушлива атмосфера. Обтяжлива тиша, дискурс із явним переважанням актуальності, ... одноманітність, описова оповідь, в якій неможливо виявити жодних посилань на минуле; розповідь розгортається, як неперервний ланцюг, не припускаючи втручання й перепинів... Переказ сновидінь, ... загадку сновидіння взято у вторинній обробці, що висуває на прещий план сон як оповідь та як подію уві сні, що становить переробку думок... Докучний, невідчепний трансфер..." В разі другого типу (плинність, нав'язлива форма опору) "під час сеансу домінує найвища рухливість репрезентацій усіх гатунків, ... невимушеність, що доходить розв'язності, пришвидшена мова, майже потік, ... тут все минуще, ... пацієнт може так само стверджувати протилежне сказаному, — це жодним чином не заторкує підвалин аналітичної ситуації... Все це не має жодних наслідків; аналіз ширяє над канапою — й ніщо нічого не займає. Тут даремно шукати ключ до несвідомого та не варто очікувати на

1 *Green A.* L'Affect. — P.: PUF, 1970. — P.154—168.

трасфер. Трансфер тут випаровується...” Залишається, отже, третій тип сеансів, визначений як *належний* аналіз: пацієнт мусить говорити, аби розпочався процес у ланцюжку означальних. Означення не пов'язане з означуваним, що до нього відсилає кожне з висловлюваних означальних, але утворюється самим процесом, зшиванням, зчепленням ланцюжків пов'язаних елементів... Будь-яка подана (пацієнтом) інтерпретація може виявити себе як вже-означене у запереченні означування. На цих підставах інтерпретація є завжди ретроспективною, як сприйняття означування. *“Це, отже, було тим, що оте мало сказати...”*

Прикро, що Фрейд не звертається до власне лікувального процесу. Втім, щодо Фрейда порушувати цю тему, мабуть, вже запізно, та щодо подальшого... У Фрейда йшлося про речі, що перешкоджають лікуванню, але не про його внутрішні обмеження, не про наслідки й побічні ефекти самої методи. Позаяк кастрація як стан, що піддається аналізові (або ж не піддається? така собі гранична скеля), є радше наслідком кастрації як психоаналітичної операції. Едіпівська ж гомосексуальність (якісна здатність до конфлікту), звісно, не була винайдена у процесі лікування, але за суто протиприродних умов лікувальних екзерсисів вона всіляко активізується (й утворюється трансфер). І навпаки, коли потоки *лібідо* чинять опір лікувальній практиці більшою мірою, аніж саме *Я*, це в нас волає виробництво бажання. Ми вже з'ясували, як непросто едіпізувати збоченця. Навіщо йому дозволяти хоч би комусь маніпулювати собою, якщо він сам винайшов для себе інакші територіальні принципи, куди більш штучні та “місячні”, аніж Едіпові? Ми знаємо, що шизоїда не можна едіпізувати, оскільки його буття поза-територіальне, його потоки течуть де завгодно, не обминаючи пустелі. Що ж нам лишається, коли ми виявляємо, що “опір” в істеричній або в нав'язливій формі свідчить про не-едіпівську якість потоків бажання на теренах самого Едіпа. Саме це й демонструє якісні-сна економіка: потоки виходять за межі трикутника, зсуваючи його вершини. Едіпів заслон не стримує цих потоків; з таким самим успіхом він міг би правити за корок для пляшки. Потоки ці, з шаленим тиском лави і нездоланною плинністю води, вириваються назовні крізь мури трикутника. Які ж умови мали б відповідати вимогам лікування? Це такий *потік*, що його можна спинити Едіповим заслоном; це *часткові об'єкти*, що їх можна підпорядкувати цілісному об'єктові; це *перервно-неперервні потоки-розриви*, що їх можна проеціювати в певне міфічне місце; це багатозначні ланцюжки, що їх можна уніфікувати, надавши їм лінійної однозначності, та пов'язати з означальним; це несвідоме, здатне лишень до самовираження; це кон'юнктивний синтез, що припускає загальне і специфічне застосування; це

диз'юнктивний синтез, що передбачає ексклюзивне, обмежувальне застосування; це кон'юнктивний синтез, взятий у персональному та сегрегативному застосуванні... Адже що означає: "Це, *отже*, було *тим*, що *оте* мало сказати"? Розп'яття самого *отже* на перетині Едіпа й кастрації. Тепер можна зітхнути з полегшенням: бачиш, полковнику, інструкторе, вихователю, патроне, усе *це* хотіло сказати *оте* — Едіп і кастрація, "вся історія в новій версії" ... Ми не стверджуємо, що Едіп і кастрація є чимось цілковито беззмістовним: нас постійно едіпізують, каструють, й аж ніяк не психоаналіз винайшов ці опереції; він лишень підживлює їх зі своїх джерел і додає до них дещо від нових методів, сворених його генієм. Але чи не замало цього, аби примусити замовкнути виробництво бажання, що волає: "Усі ми є шизофреніки! Усі ми є збоченці!" Усі ми є *лібідо* — або надто в'язке, або надто плинне... і жодним чином не обираємо своє місце згідно із нашими преференціями, але перебуваємо там, куди нас заносять детериторизовані потоки... Який серйозний невротик ніколи не спотикався о скелю шизофренії (щоправда, на цей раз рухливу, як аероліт)? Хто не ступав на терени збочень, далеко за межами райських кущів Едіпового дитинства? Хто не відчував у потоках свого бажання тиск лави і плинність води? І головне, в чому ж полягає наша недуга? Власне у шизофренії як процесі? Або ж у несамовитій невротизації, що власне заради неї нас намагаються визволяти, для чого психоаналіз і винайшов свої "нові" засоби — Едіпа й кастрацію? Чи потрепаємо ми від шизофренії як процесу, ачи від лікувального процесу, продовжуваного у безконечність, у порожнечу; від лютого завзятття (виробництво шизофренічної сутності); від навмисного зсуву процесу (виробництво збоченого витвору); або ж, зрештою, від передчасного переривання процесу (виробництво аналітичного неврозу)? Нас силоміць штовхають до Едіпа і до кастрації, нас примушують до опору їм, аби перетворити цей хрест на наше мірило або констатувати, що це не наш вимір. Та в будь-якому разі зло вже скоєно, лікування обрало свій шлях едіпізації, вибруковуваний залишками й відходами, — на противагу шляхові шизофренізації, котрий має вилікувати нас від лікування.

* * *

Коли ми маємо синтези несвідомого, практичною проблемою стає їхнє застосування, згідно з законом чи ні, а також умови, що визначають його відповідність чи невідповідність законові. Візьмемо як приклад гомосексуальність (хоча це навряд чи має слугувати за приклад). Ми зазначали, якою мірою в Пруста переплетаються явно суперечливі теми; одна — засадова

винність "проклятого роду", інша — докорінна невинність квітів. Звісна річ, щодо Пруста було негайно здійснено замах на едіпівсько-гомосексуальний аналіз через фіксацію лінії матері, депресивної домінанти та садо-мазохістської провини. Загалом, усе це доволі швидко звелося до відшукування протиріч з метою чи то проголосити їх непримиренними, чи то їх геть усі порозв'язувати, чи то, нарешті, продемонструвати, що всі вони є суцільна позірність, данина мінливості літературних смаків. Насправді ж суперечностей ніколи й не існувало, а є лишень градації настроїв. Позаяк же прочитання й собі підпорядковане певним градаціям настроїв — від чорного до білого, що визначає оцінку градацій, що співіснують в прочитуваному, лишається одна єдина проблема — розподіл за інтенсивнісною шкалою, де марковано місце й призначення кожної речі, кожної істоти, кожної сцени: існує те, потім оте і т. д.; отак ми й розв'язуємо всі наші справи, і якщо нам це не до вподоби, нікого крім нас те не обходить. З такої точки зору безсоромний вигук Шарлю набуває чи не пророчого змісту: "Тепер-то що тобі заважає поглумитися над своєю старою, ти, мала курва?" Адже що власне відбувається в "Пошуках"? Завжди одна й та сама, нескінченно мінлива історія? Очевидно, що оповідач нічого не бачить, нічого не чує, є тілом без органів; або ж він подібний до павука, що нерухомо очікує у своєму павутинні й нічого не бачить, але реагує на щонайменший сигнал, щонайслабшу вібрацію, здійснювану його легковажно грайливою жертвою. Все починається з туманностей, зі статистичних сполучень з непевними контурами, з молярних чи колективних утворень, що містять випадковим чином розподілені одиничності (салон, група юних дівиць, пейзаж...). Далі в цих туманностях або групах окреслюється обрис "сторін", зорганізовуються серії; *персоналії* формуються в серії за дивними законами недостатності, відсутності, асиметрії, ексклюзивності, не-комунікації, порочності та провини. Далі усе ще раз перекручується по-новому, усе перетворюється, але на цей раз у чистій *молекулярній* множинності, де часткові об'єкти, "скриньки" й "судини" дістають рівною мірою позитивні детермінації та вступають у викривлену перехресну комунікацію, додержуючися трансверсалі, що йде крізь увесь твір, та підкоряючися тому потужному потокові, що його продукує і перепиняє кожен частковий об'єкт і тут-таки знов відтворює. Проте куди небезпечнішим за порок, мовить Пруст, є божевілля з його безневинністю. Якщо шизофренія є щось універсальне, то хворий-митець — це той, хто долає шизофренійні мури і досягає кордонів своєї незнаної вітчизни, поза часом, поза оточенням, поза будь-яким напрямком або школою.

З цього приводу наведемо приклад взірцевого трасцендування — перший поцілунок, дарований Альбертині. Спочатку

обличчя Альбертини становить туманність, ледь вихоплену з групи юних дівиць. Потім через серію планів, що являють собою начебто окремі персоналії, видобувається особа Альбертини; обличчя її перескакує з одного плану в інший мірою наближення вуст оповідача до її щоки. Нарешті, гранична близькість надає всьому збільшення, все відтворюється наче картинка з піщинок, обличчя Альбертини спалахує молекулярними частковими об'єктами, тоді як часткові об'єкти обличчя оповідача зчленовуються із тілом без органів — очі закрито, носа затулено, рота заповнено. Але, поряд із тим, цю, завжди ту саму, історію розповідає безмежна любов. Зі статистичної туманності, з молярного сполучення любовей жінок-чоловіків виокремлюються дві обтяжені прокляттям і провиною серії, свідчення однієї і тієї самої дволицої кастрації, що її обличчя є несумісними, —дві взаємовиключні серії Содома й Гоморри. Втім, і це — ще не останнє слово, бо тема рослинна, тема невинності квітів несе ще одне повідомлення, ще інший код, а отже інший кодекс: кожен є бісексуальним, кожен має дві статі, але замкнені, несполучні; чоловік — це лишень той, в кого його чоловіча частина переважає. А отже на рівні елементарних комбінацій належить увести принаймні двох чоловіків і двох жінок, аби утворити множину, що в ній встановлюються трансверсальні комунікації, сполучення потоків і часткових об'єктів: чоловіча частина чоловіка може утворювати зв'язок із жіночою частиною жінки, але також із чоловічою частиною жінки, або ж із жіночою частиною іншого чоловіка, або, нарешті, із чоловічою частиною іншого чоловіка. Тут покладено край будь-якій винності, позаяк вина не зачіпає цих кві-ток. Альтернативності "або ..., або..." протистоїть "let it be" комбінацій та перестановок, де відмінності повертаються до тотожності, не втрачаючи відмінності.

Статистично й молярно ми гетеросексуальні, але особистісно ми є гомосексуальними, байдуже, усвідомлюємо ми це, чи ні, й нарешті, елементарно, молекулярно ми транссексуальні. Саме тому Пруст, заздалегідь спростовуючи будь-яку едипізуючу інтерпретацію власних інтерпретацій, протиставляє два типи гомосексуальності, або, радше, дві царини, одна — едіпівська, виключна й депресивна, інша ж — антиедіпівська, шизоїдна, включно-виключна: "Для декого, хто переживав сильну *сором'язливість* в дитинстві, характерно слабке прагнення до фізичного задоволення, головне, щоб воно відповідало їхньому образові чоловіка. Зате інші, відзначені безперечно агресивними рисами, гранично *локалізують* своє фізичне задоволення. Вони, мабуть, шокували б своїми визнаннями будь-яку *посередність*. Вони, очевидно, живуть, хоча й *не виключно,* під знаком супутників Сатурна, бо жінка для них не становить щось виключ-

не, як для перших... Ці другі шукають жінок, котрі люблять жінок і здатні виконувати роль молодого чоловіка, збільшуючи задоволення від спілкування з ними; *крім того* ті другі можуть, *тою ж мірою*, мати від жінки таке саме задоволення, як і від чоловіка... Позаяк у стосунках, що в них (чоловіків) утворюються з ними (жінками), вони відіграють для жінки, котра любить жінок, роль *іншої жінки*, жінка ж, в той самий час, пропонує їм дещо близьке до того, що вони пошукують *в чоловіків...*"[1]

Тут відбувається зіткнення конективних синтезів у їхньому застосуванні — загальному і специфічному, частковому й неспецифічному. В першому випадку бажання дістає водночас фіксований суб'єкт, *Я*, специфікований щодо статі, та цілісні об'єкти, що визначаються як та чи та глобальна персоналія. Вся складність і самі засади цієї операції найкраще видно, якщо розглянути обопільні реакції між синтезами несвідомого відповідно до того чи того застосування. Й насправді, саме синтез реєстрації постулює через Едіпову записувальну поверхню деяке *Я*, детерміноване або диференційоване стосовно батьківських образів як координат (матір, батько). Тут вочевидь постає триангуляція, що за своєю суттю передбачає конститутивну заборону і зумовлює диференціацію персоналій: ствердження права на інцест з матір'ю і права посісти місце батька. Але, виходячи з доволі дивних міркувань, звичайно роблять висновок, що позаяк саме це заборонено, *саме це й було жаданим*. Насправді ж ці глобальні персоналії, саме персональні форми не передіснували у заборонах, що чинять тиск на них, конституюючи їх через ту саму триангуляцію, до якої вони увіходять: у цей-то момент бажання дістає свої перші цілісні об'єкти та водночас виявляє, що їх заборонено. Це, отже, й є та сама едіпівська операція, яка уможливлює або своє "розв'язання" через диференціацію персоналій у відповідності до заборони, або нерозв'язність та стагнацію через занурення в індиферентність як зворотний бік диференціацій, утворюваних заборонами (інцест — через ідентифікацію з батьком, гомосексуальність — через ідентифікацію з матір'ю)... Аж ніяк не більшою мірою, ніж персональна форма, забороні передує й персональна матерія трансгресії. За цим можна, отже, вбачати ту властивість заборони, яка є її рушійною силою, оскільки від самого початку вона відсуває бажання. Та й собі пересувається, в тому розумінні, що Едіпів запис ненав'язливо співіснує з іншими у реєстраційному синтезі, не реагуючи на виробничий синтез і не здійснюючи глибинної трансформації зв'язок даного синтезу, але впроваджуючи нові глобальні персоналії. Наступними ж персоналіями, після батька і матері, мають бути сестра й дружина. Нерідко звертають увагу на те, що заборона існує у двох формах —

1 *Proust M.* Sodom et Gomorrhe. — P.: Pléiade, s.a. — P.622 (курс.наш).

негативній, що стосується насамперед матері, та позитивній, що стосується сестри й зумовлює обмін (зобов'язання мати за дружину жінку, котра не є сестрою, зобов'язання зберегти свою сестру для когось іншого, віддати сестру деверeві, одержати свою дружину з рук тестя)[1]. Й хоча на цьому рівні відбувається низка нових стазисів або провалів на кшталт інцесту та гомосексуальності, можна бути певним, що поза цим другим ступенем едіпівський трикутник був би позбавлений будь-яких засобів передачі й відтворення: перший ступінь визначає форму трикутника, але тільки другий забезпечує передачу цієї форми. Я беру жінку, що відрізняється від моєї сестри, аби створити диференційну базу нового трикутника, чия звернена донизу вершина буде моєю дитиною — це й означає вийти з Едіпа, але водночас відтворити його, замість здійснити прорив через самотність, через інцест, через гомосексуальність або ж, нарешті, через перетворення на зомбі.

Так само й батьківське, або родинне застосування реєстраційного синтезу має продовження в шлюбнісному застосуванні, у конективних синтезах виробництва: місце режиму персонального єднання заступає приєднання часткових об'єктів. В такому сполученні зчеплення машин-органів, властиві виробництву бажання, заступають місце єднання персоналій, будучи підпорядковані правилам родинного відтворення. Часткові об'єкти тепер справляють враження вилучених із самих персоналій, а не з того безособового потоку, що плине від одних до інших. Справа в тім, що персоналії як похідні від абстрактних кількостей заступають місце потоків. Часткові об'єкти замість бути привласнюваними через приєднання, переходять у володіння однієї особи, а в разі необхідності — іншої. Подібно до того, як на підставі багатовікових схоластичних вивертів Кант визначив Бога як принцип диз'юнктивного силогізму, так само на підставі багатовікових вивертів романської юридичної думки він визначив шлюб як зв'язок, який перетворює одно особу на власника статевих органів іншої. Досить зазирнути в церковний посібник з сексуальної казуїстики, аби переконатися, з якими обмеженнями тут визнають зчеплення машин бажання в режимі єднання осіб, який узаконює вилучення органів із тіл подружніх партнерів. Але найкраще різниця в режимах виявляється, якщо суспільство дозволяє побутування інфантильного сексуального проміскуїтету, якщо все дозволено аж до того віку, коли молодий чоловік підпорядковується принципові єднання, що регулює суспільне виробництво дітей. Безперечно, на зчеплення виробництва бажання поширюється подвійне правило. Ми вже спостерігали, як у таку бінарність втручається третій термін; тіло без органів, котре

1 *Heusch L.de.* Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique. — Bruxelles, 1959. — P.13—16.

кожного разу ізнов упорскує виробництво у продукт виробництва, продовжує в часі зчеплення машин, слугуючи за реєстраційну поверхню. Проте належить визнати, що тут не здійснювано жодних дво/однозначних операцій, що в них виробництво має грунтуватися на репрезентантах; жодних триангуляцій, що мали б увідповіднювати об'єкти бажання глобальним персоналіям або бажання — специфікованим суб'єктам, на цьому рівні не виникає. Єдиний суб'єкт тут — саме бажання на тілі без органів, те, що є носієм задуму часткових об'єктів і потоків, те, що вилучає їх і змушує одне одне переривати, переходячи від одного тіла до іншого, додержуючися принципів зчеплення і привласнювання, котрі кожного разу руйнують позірну єдність *Я* як володаря й власника (не-едіпівська сексуальність).

Трикутник формується у царині батьківського застосування й відтворюється у царині застосування подружнього. Ми ще не знаємо, якими силами зумовлювано цю триангуляцію, хто або що втручається у реєстрацію бажання, аби перетворити усі виробничі зчеплення. Але ми можемо, принаймні стисло, розглянути, в чому полягає сам механізм дії цих сил. Нам кажуть, що часткові об'єкти — це плід інтуїції первинної тотальності, так само, як *Я* є плодом інтуїції єдності, що передує здійсненню. (Навіть у Мелані Клейн шизоїдний частковий об'єкт увідповіднено цілісності, котра готує грунт для появи цілісного об'єкта у депресивній фазі.) Цілком очевидно, що такого роду єдність-тотальність за припущенням становить суту відсутність, як дещо, чого "позбавлені" часткові об'єкти або суб'єкти бажання. Відтепер все відбувається як за нотами: тепер всюди заходяться виявляти аналітичну операцію, яка полягає в тому, щоб екстраполювати дещо трансцендентне й загальне, проте аж ніяк не універсально загальне, а тільки універсально застосовне щодо впровадження дефіциту в бажання, щодо специфікації персоналій і *Я* з точки зору різного гатунку позбавленості, а також щодо нав'язування виключного розуміння поділові статей. Те саме спостерігаємо у Фрейда: стосовно Едіпа, кастрації, другого етапу фантазму "побитої дитини" і, опріч того, стосовно горезвісного латентного періоду, коли аналітична містифікація сягає своєї кульмінації. Це трансцендентне, це відсутнє дещо і називають фалосом або законом, аби вказати на "це" як на означальне, котре здійснює розподіл дії означення по ланцюжкові й уводить туди принцип виключення (саме з цього виходять усі інтерпретації лаканізма в дусі едіпізації). Відтоді це й виступає як формальна причина триангуляції, тобто уможливлює і саму форму трикутника, і його відтворення; те саме відбувається в разі Едіпа, котрий згідно з формулою 3+1, має єдиний трансцендентний Фалос, без чого

розглядувані складові не утворювали б трикутника[1]. Все відбувається таким чином, ніби так званий ланцюжок означального, утворюваний елементами (що не є означальними), багатозначною абеткою та відокремлюваними фрагментами, — ніби цей ланцюжок становить об'єкт своєрідної взаємодії високого тиску, що зумовлює вилучення звідти вже відокремленого об'єкта, деспотичного означального, й відтоді весь ланцюжок підпорядковується вже його деспотичному законові, причому тепер кожна ланка зазнає триангуляції. Тут дається взнаки курйозний паралогізм, що передбачає трансцендентальне застосування синтезів несвідомого: *відбувається перехід від відокремлюваних часткових об'єктів до окремішнього цілісного об'єкта, звідки через означення недостатності висновуються глобальні персоналії.* Наприклад, за капіталістичним кодом/кодексом і його тринітарною формулою, гроші як відокремлюваний ланцюжок перетворюються на капітал як окремішній об'єкт, що існує тільки у фетифистському аспекті накопичення або дефіциту. Це ідентично едіпівському коду/кодексові: *лібідо* як енергію вилучення й відокремлення перетворено на фалос як відокремлюваний об'єкт, що існує тільки у трансцендентній формі накопичення або дефіциту (дещо спільне і спільно відсутнє, чого не меншою мірою позбавлені чоловіки, аніж жінки). Саме таке перетворення не залишає камня на камені від будь-якої сексуальності в Едіпових рамцях: це проекція всіх перервно-неперервних потоків-частинок в одне й те саме міфічне місце, всіх знаків, які не є означальними, на одне й те саме головне означальне. "Дійова триангуляція уможливлює специфікацію сексуальності в сексі. Часткові об'єкти жодним чином не втрачають своєї агресивності й дієвості. Хоча референція до пенісу надає кастрації її завершеного змісту. Далі через цю референцію здійснюється означення всіх даностей зовнішнього досвіду, пов'язаних з позбавленістю, фрустрацією, нестачею часткових об'єктів. Вся попередня історія за новою версією грунтується на інших засадах, освячених знаком кастрації"[2].

Отож цілком зрузуміло, що нас бентежить і це переобгрунтування історії, і ця "дефіцитність", приписувана частковим об'єктам. Яким чином часткові об'єкти зберігають свою вірулентність й дієвість, будучи застосовувані у докорінно незаконному щодо них синтезі? Ми не заперечуємо існування едіпівської сексуальності, а також едіпівської гетеро- й гомосексуальності та едіпівської кастрації — цілісних об'єктів, глобальних образів та

1 *Ortigues M.C., Ortigues E.* Oedipe africain. — P.: Plon, 1966. — P.83: "Аби забезпечити необхідні умови для існування певної структури в інституті родини або в "едіповому комплексі", потребуються принаймні чотири складові, тобто одна зайва складова порівняно з тим, що необхідно природним чином".

2 *Green A.* L'Affect. — P.167.

специфікованого *Я*. Ми заперечуємо, що вони продуковані несвідомим. Понад те, кастрація й едіпізація породжують фундаментальну ілюзію, котра спонукає нас вірити, що реальне виробництво бажання підвладне судові вищих інстанцій, що інтегрують його, підпорядковуючи трансцендентальним законам і примушуючи служити виробництву вищого соціального та культурного рівня: так виявляється "розшарування" соціального поля стосовно виробництва бажання, яке заздалегідь виправдовує будь-яку покору й підкорення. Таким чином, психоаналіз на найконкретнішому рівні, коли йдеться власне про лікування, спирається на цей позірний рух. Він сам освячує таке перетворення несвідомого. В тому, що він називає пре-едіпівським, він убачає стадію, яку належить минути, маючи на увазі еволютивну інтеграцію (в напрямі депресивного стану, де панує цілісний об'єкт), або надати їй організованості, маючи на увазі структурну інтеграцію (в напрямі деспотичного означального під егідою Фалоса). Схильність до конфлікту, про яку писав Фрейд, якісна опозиція між гомосексуальністю й гетеросексуальністю, фактично випливає з Едіпа; аж ніяк не виступаючи зовнішнєю перешкодою для лікування, така опозиція є, натомість, продуктом едіпізації, побічним ефектом лікувального процесу, який її загострює. Насправді ж ця проблема стосується не пре-едіпівської стадії, що розгортається навколо Едіпа як головної осі, а радше — існування й природи не-едіпівської сексуальності, не-едіпівської гетеро- й гомосексуальності, не-едіпівської кастрації: перервно-неперервні потоки виробництва бажання не припускають проеціювання у будь-яке міфічне місце, знаки бажання не припускають жодної екстраполяції на означальне, транссексуальність не припускає породження будь-якої якісної опозиції між *локальною й неспецифікованою* гетеро- й гомосексуальністю. В цій новій версії невинність квітів заступає місце винності перетворення, але замість обґрунтування — хоча б щонайменшої спроби обґрунтування — всього несвідомого на засадах не-едіпівської форми та змісту виробництва бажання, аналітична теорія й практика не полишає ідею перетворення Едіпа за формою та за змістом (і зрештою ми стикаємося з тим, що зветься у психоаналізі "розв'язанням" Едіпа). Ця версія припускає таке перетворення, надаючи конективним синтезам глобального і специфікованого застосування. Таке застосування можна визначити як трансцендентальне, воно приховує у собі перший паралогізм аналітичної операції. Якщо ми знову вдаємось до кантівських термінів, то лишень виходячи з доволі простого міркування. Кант запропонував в межах своєї критичної революції, за його власним визначенням, іманентні критерії пізнання, аби розрізнити законне і незаконне застосування синтезів свідомості. В ім'я *трансцендентальної* філософії

(тобто в ім'я іманентності критеріїв) він викривав, таким чином, трансцендентальне застосування синтезів, у тому вигляді, в якому вони виникли у метафізиці. Ми маємо зазначити, що й психоаналіз має свою метафизику, спрямовану на пізнання Едіпа. Ми також маємо зазначити, що революція, цього разу матеріалістична, може відбутися, тільки за умови спростування едіпівської практики; тільки викриваючи незаконне застосування синтезів несвідомого, якими вони з'являються в едіпівському психоаналізі, ми можемо поновити в правах трансцендентне несвідоме, що має визначатися як іманентність критеріїв, і взасадничити відповідну йому практику, що має визначатися як шизоаналіз.

* * *

Коли Едіп проникає у диз'юнктивні синтези реєстрації бажання, він узасадничує там ідеал визначеного застосування, обмежувального або виключного, що увідповіднюється формі трикутника — бути або татом, або ненею, або дитиною. Це царство Великого Або у диференційній функції заборони інцесту: отут — неня, з якої все починається, отут — тато, отут — ти. Тримайся свого місця. Едіпів гріх полягає саме в тому, що він не знає ані того, де чия роль починається, ані того, хто є хто. Й "бути кимось із батьків або дитиною" можна лише щодо двох інших диференціацій на сторонах трикутника — "бути чоловіком або жінкою" і "бути мертвим або живим". Едіпові не належить знати, живий він чи мертвий, чоловік він чи жінка, хтось із батьків чи дитина. Інцест — і ти перетвоюєшся на зомбі або на гермафродита. В такому розумінні три так званих родинних неврози ніби відповідають едіпівському послабленню диференційної функції або диз'юнктивного синтезу: схильний до фобій не знає, чи виступає він у батьківській ролі, ачи являє собою дитину; в разі обсесії невротик не знає, живий він чи мертвий; за істерії — чоловік він чи жінка[1]. Коротко кажучи, родинна триангуляція виражає ті мінімальні умови, за яких *Я* диференційовано водночас за координатами покоління, статі й суспільного стану. Релігійна ж триангуляція потверджує цей результат в інакшому модусі: саме у тринітарності; руйнація жіночого образу на користь фалічного символу демонструє зсув трикутника в напрямі інтеграції власних причинних засад. В цьому разі вже йдеться про максимальні умови диференціації персоналій. Саме тому ми й звернулися до кантівської дефініції, за якою Бог є не що інше, як апріорний принцип диз'юнктивного силогізму, такого вигляду, що з нього висновуються всі речі через обмеження вищої реальності (*omnitudo realitatis*): своєрідний

1 Див.: *Leclaire S.* La Mort dans la vie de l'obsédé // Psychanalyse. — № 2. — P.129—130.

гумор Канта полягає в тому, що він робить з Бога господа-розпорядника силогізму.

Впровадження виключного, обмежувального, негативного, диз'юнктивного синтезу загалом властиве едіпівській реєстрації. Ми є сформованими Едіпом, такою мірою, що й не уявляємо собі іншого призначення; навіть згадувані родинні неврози не виходять за межі Едіпа, хоча, на свій привеликий жаль, не знаходять йому застосування. Ми вже відзначали схильність фрейдівського психоаналізу до вправ із строго виключним розрізненням на підставі ексклюзивних диз'юнкцій. Це набуло поширення, незважаючи на один повчальний урок наданий нам шизофренією, котра розкрила подоти незнану силу іманентного застосування диз'юнктивного синтезу — не виключного і не обмежувального, але цілком стверджувального, необмеженого, включного. Поділ, що, лишаючись диз'юнктивним, попри те, послідовно стверджує терміни диз'юнкції, *не обмежуючи їх один щодо одного та один одним не виключаючи*, — в цьому, мабуть, полягає найвищий парадокс. "Або ..., або" замість "або". Шизофренік не є ані чоловіком, ані жінкою. Він — і чоловік, і жінка; точніше, він має два обличчя: чоловіка, зверенене в бік чоловіків, і жінки, звернене в бік жінок. Добродій Жайє (Альбер Дезіре, реєстраційний номер 54161001) наводить літанію паралельних — маскулінної та фемінної — серій, вбачаючи своє місце по обидва боки: "Мат Альбер 5416 *ricu-le* Романський султан *vesin*", "Мат Дезіре 1001 *ricu-la* римська султанша *vesine*"[1]. Шизофренік — *або* живий, *або* мертвий, але — не те і те водночас; втім, долаючи у вільному польоті дистанцію між тим і тим, він уже є і те, і те — кожне з них. Він — або дитина, або батько, не той і той, але щось одне як кінець іншого, як кінець тої палиці, що є, як відомо, о двох кінцях. Такий смисл диз'юнкцій, що їх Беккет приписує своїм персонажам, а також подіям, в яких вони беруть участь: *все поділяється, але в собі*. Самі дистанції тут, поряд із інклюзивними диз'юнкціями, є дещо позитивне. Було б цілком помилково вважати, що шизофренік, як сутий гегельянець, відкидає диз'юнкцію заради сумнівного синтезу тотожності суперечностей. Він не впроваджує синтез суперечностей замість диз'юнктивного синтезу, але замість виключного й обмежувального застосування диз'юнктивного синтезу він запроваджує позитивне, стверджувальне застосування. Він перебуває, й продовжує перебувати, у поділі: він не скасовує поділ, ототожнюючи суперечності через поглиблення їх, на-

1 Див.: Art brut. — № 3. — P.139. Жан Урі представляє Жайє як "необмежуваного", як такого, що перебуває "у безперервному польоті". (Не приступним перекладові "термінам" кожної з серій надано ознак граматичного роду, чоловічого в першому випадку й жіночого — в другому. — *Прим.ред.*)

впаки, він їх стверджує у своєму польоті на неподільній дистанції. Він не є ані бісексуальним, ані інтерсексуальним, але є транссексуальним. Він — транс-мертво-живий, транс-батько-син, а також транс-мати-син і т.д. Він не ототожнює дві протилежності в єдиному, але стверджує їхню дистанційованість як те, що пов'язує їх, увідповіднює одне одному як розрізнювані поміж собою. Він не замикається на суперечностях, навпаки, він розкривається на кшталт наповненої спорами порожнини і випускає їх з себе назовні у вигляді множини одиничностей, що їх він подоти незаконно приховував у собі, у сподіванні одні з них відкинути, інші ж зберегти, але тепер, перетворивши їх на точкові знаки, всі без винятку стверджує через поновлення дистанції між ними. Інклюзивна диз'юнкція не є замкнутою у своїх межах, вона, на противагу цьому, є необмежувальною. Отже *Я* вже не цілковито замкнена скриня, стінки її впали, вивільнивши простір, в якому Моллой і Моран не правлять за персоналії, а є просто той чи той різнобічний збіг одиничностей, той чи той чинник минущої форми виробництва. Це довільний поділ; диференційовані позиції жодним чином не зникають, набуваючи довільного значення, але їх усі посідає безлиций і транс-позиційний суб'єкт. Шребер — чоловік і жінка, батько-мати й дитина, мертвий і живий, тобто він — усюди, де присутня та чи та одиничність, у всіх і всіляких серіях та відгалуженнях, означених точкою одиничності, позаяк сам він і є цією дистанцією, що перетворює його на жінку, дистанцією, що наприкінці її він є вже матір'ю нового людства, то ж може нарешті й умерти.

Власне тому-то Бог шизофреніка має так мало спільного із Богом релігії, хоча владарюють вони над тим самим силогізмом. Клоссовський ("Baphomet") протиставляє Богові як господу виключень та обмежень у породженій ним реальності антихриста, князя модифікацій, котрий, у протилежність першому, визначає пересування суб'єкта по всіх можливих предикатах. Я є Бог — я не є Бог, я є Бог — я є Людина: тут не йдеться про синтез, який би у первинній Людино-Божій реальності випереджував негативні поділи реальності похідної, йдеться про включний поділ, який сам здійснює синтез на засадах інклюзивної диз'юнкції, висновуючи один термін з іншого і зберігаючи дистанцію. Згадаймо відомі рядки: "Полуніч. Періщить дощ, шмагаючи по віконницях. Не було полуночі. Не було дощу". Ніжинський у своєму щоденнику писав: "Я є Бог — я не був Богом — я є Божим паяцем"; "Я — Апіс, я — єгиптянин, індеєць, негр, китаєць, японець, іноземець, чужинець, я птах морський і той, що ширяє над материками, я — дерево Толстого, зі своїм корінням"; "Я — чоловік і жінка, я люблю свою жінку, я люблю свого чоловіка..." Коли щось і має значення, то аж ніяк не означення, чи то батьківське, чи то родове, чи то божественне. Лише застосування, яке йому надають.

Немає проблеми смислу, є лише проблема застосування. Є не первинне і похідне, але загальне похідне. Шизоїд, так би мовити, вивільняє неопрацьовану, ще позбавлену обмежень генеалогічну субстанцію, де він може вписатися, аби зорієнтуватися в усіх її напрямах та відгалуженнях. Він висаджує у повітря едіпівську генеалогію. У відносинах дедалі більшої близькості він здійснює свої абсолютні перельоти, долаючи неподільні дистанції. Його божевільна генеалогія четвертує тіло без органів диз'юнктивною мережею. Так само й Бог, що, власне кажучи, означає енергію реєстрації, може найвищою мірою протистояти параноїдальному записові, але найвищою мірою сприяти записові чудовному. Та в будь-якому разі питання про вищу сутність у природі й у людині загалом не порушується. Все, що нас цікавить, це — тіло без органів, записуване та енергія запису. В цьому непородженому тілі з необхідністю здійснюється переліт, що долає неподільні дистанції, минаючи водночас усі стверджувані терміни диз'юнкції. Я — письмо, перо та папір (в такому дусі Ніжинський веде свій щоденник), — так, я був своїм батьком і я був своїм сином.

Диз'юнктивний синтез реєстрації, отже, приводить нас до того самого результату, що й конективний синтез: він так само припускає двояке застосування, одне — іманентне, інше трансцендентальне. Чому ж і тут психоаналіз спирається на трансцендентальне застосування, яке повсюдно уводить виключення й обмеження у диз'юнктивну мережу й занурює несвідоме в Едіпа? Навіщо ж, по суті, потрібна едіпізація? Впроваджуване через Едіпа відношення виключення не є чинним лишень у розрізнених диз'юнкціях, знаних як диференційні, проте воно є чинним *в межах сукупності диференціацій, які він встановлює, і недиференційованості, яку він передбачає*. Едіп твердить: якщо ти не становитимеш собою сукупності ліній диференціації, батько — мати — я, а також сукупності виключень, котрі їх віхують, тебе приспить глупа ніч недиференційованості. З'ясуймо собі, що ексклюзивні диз'юнкції аж ніяк не те саме, що інклюзивні: щодо Бога не варто казати ані про однозначне застосування, ані про батьківські імена. Останні не означують ті інтенсійні стани, через які суб'єкт проникає в тіло без органів і в несвідоме, котре є сиротою (так, я був...), але вказують на глобальні персоналії, що не передують заборонам, на підставі яких вони самі виникають і дифенціюються одне щодо одного та щодо *Я*. Відповідним чином, порушення заборони спричиняється до суміщення персоналій, ототожнення *Я* із персоналією внаслідок скасування правил або втрати самої диференційної функції. Але ми маємо зазначити, що Едіп сам породжує і те, і те — *і диференціації, які він упорядковує, і недиференційованість, якою він нас страхає*. Тому ж бо одним махом він *і уводить бажання до триангуляції, і забороняє задоволення бажання в термінах триангуляції*.

Він примушує бажання обрати за свій об'єкт диференційовані персоналії — батьків — і забороняє співвіднесеному з ними *Я* задовольнити своє бажання за участю цих персоналій, заради тих самих вимог диференціації, тобто під загрозою недиференційованості. Але саме ця недиференційованість *породжує бажання, як зворотний бік утворюваних диференціацій.* Едіп нам твердить: або ти інтеріоризуватимеш функції, що скеровують ексклюзивні диз'юнкції, а звідси — матимеш "розв'язок" Едіпової проблеми, — або ти зануришся у невротичний морок уявних ідентифікацій. Або ти додержуватимешся ліній трикутника, що задають структурацію і диференціацію за трьома членами, — або ти приречений завжди поратися із третім членом, так, ніби він третій зайвий щодо двох інших, а через те, безперервно відтворювати в усіх розуміннях дуальне відношення ідентифікації у недиференційованості. Але, як не крути, все це — Едіп. Загальновідомо, що психоаналіз закликає до розв'язання Едіпової проблеми: до інтеріоризації її, аби якнайкраще виявити її поза тиском суспільних авторитетів, а отже до поширення її на дітей. "Дитина стає чоловіком, лише розв'язуючи едіпів комплекс, саме розв'язання якого й уводить його до суспільства, де він стикається, в рамцях фігури Авторитету, з обов'язком щодо його відродження, це перекриває йому всі виходи. Він жодним чином не може бути певен, що точку рівноваги між неможливістю повернення до того, що передує культурному станові, та розгортанням негуги, яку він провокує, загалом може бути досягнуто"[1]. Едіп — це лабіринт; вийти з нього можна, лишень увійшовши туди (або примусивши увійти когось іншого). Едіп як проблема або як розв'язок — це два кінці лігатури, котра уповільнює і спиняє будь-яке виробництво бажання. Це закручування гайок, аби відтоді виробництво було вже не в змозі видавати будь-що, крім шуму. Несвідоме розчавлено, сплющено й сплощено, триангульовано, поставлено в ситуацію вибору, який не є його власним вибором. Усі виходи закорковано: скасовано будь-яке можливе застосування включних, необмежувальних поділів.

Бейтсон називає таке двояке повідомлення, коли один з його змістів суперечить іншому, *double bind*, або двоякий зв'язок (наприклад, батько заявляє синові, що той, мовляв, може критикувати його, але водночас має на увазі, що будь-яка дошкульна критика, принаймні, певного гатунку зауваження, буде зустрінуто багнетами). Бейтсон вбачає в цьому ситуацію шизофренізації, яку він тлумачить як "носенс" у розумінні теорії типів Рассела[2]. Нам же видається, що *double bind* — це радше подвійний

---

1 *Besançon A.* Vers une histoire psychanalitique // Annales. — Mai 1969.

2 *Bateson G. et al.* Towards a Theory of Schisophrenia // Behavioral Science. — 1956. — I; див. також: *Fédida P.* Psychose et parenté // Critique. — Oct. 1968.

глухий кут, і він становить поширену ситуацію, переважно спрямовану на едіпізацію. І якщо б ми зважилися формалізувати її, то вона стосувалася б іншого різновиду расселівського нонсенсу: альтернатива, тобто ексклюзивна диз'юнкція визначається за певним принципом, який побудовано на підставі принаймні двох членів або двох підмножин і який сам увіходить до альтернативи (випадок цілком відмінний від того, що відбувається в разі інклюзивної диз'юнкції). Звідси маємо другий паралогізм психоаналізу. Коротко кажучи, *double bind є не що інше, як Едіпова множина*. Саме в цьому розумінні Едіпа належить подавати як серію, як коливання між двома полюсами: невротичною ідентифікацією й так званою нормальною інтеріоризацією. Та хоч би з якого боку дивитися, завжди маємо справу з тим самим Едіпом, тобто маємо подвійний глухий кут. І якщо ця ситуація продукує шизоїда як такого, то це, власне, єдиний засіб уникнути подвійного шляху в безвихідь, де норма є не меншою безвиходдю, аніж невроз, а розв'язання є не менш закоркованим, аніж сама проблема; отже доводиться звернутися до тіла без органів.

Скидається на те, що й сам Фрейд доволі скоро усвідомив, що Едіп є невід'ємним від такої подвійної безвиході, куди він заганяє несвідоме. 1936 року в листі до Ромен Роллана він пише: "Все, що відбувається, навіює думку, що досягти успіху означає перевершити батька й, буцімто, випереджувати свого батька завжди було заборонено". Ще краще це помітно у фрейдівському поданні повної історико-міфологічної серії: на одному кінці маємо Едіпа, зів'язаного по руках і ногах ідентифікацією з отцеубивцею, на іншому — знову ж таки Едіпа, зів'язаного інтеріоризацією батьківського авторитету ("відтворення старого ладу в новому")[1]. Між ними — латентний період, горезвісна латентність, безперечно, найграндіозніша психоаналітична містифікація: це "суспільство братів", в котрому існує заборона, через яку не можна скористатися плодами власного злочину, отож бо усі перечікують час, необхідний для його інтеріоризації. Щоправда, нас попереджають: суспільство братів, мовляв, доволі похмуре, нетривке й небезпечне, прилучення до нього має підготувати нас до пошуку еквівалентів батьківського авторитету, аби спонукати нас перейти до іншого полюса. На думку Фрейда, американське індустріальне суспільство, з його анонімним управлінням, зникненням усосібненої влади тощо, постає як несподіване повернення до "суспільства без батьків". Звичайно ж, головним його завданням є пошук оригінального способу відтворення еквівалента (наприклад, дивовижне відкриття Мітшерліха, що англійська королівська родина — річ, зрештою, непогана...)[2]. А відтак, за оста-

1 Див.: *Фрейд З.* Психологія мас і аналіз *Я* (гл. 12).

2 *Mitscherlich A.* Vers la société sans pères. — P.: Gallimard, 1963. — P.327—330.

точним рішенням, полюс Едіпа можна покинути лише для того, щоб перейти до іншого полюса. Не йдеться про те, щоб загалом з нього вийти — чи то в невроз, чи то в норму. Суспільство братів нічого для себе не знаходить у царині виробництва бажання й машин бажання; замість того воно оповиває себе туманною завісою і впадає в латентний період. Що ж до тих, хто в жодній формі, з жодного боку не дозволяє едіпізувати себе, з ними психоаналітик уже не панькається, й тільки що, ладен негайно покликати на допомогу божевільню або жандармерію. Жандарми, сюди! І тут психоаналіз щонайкраще виявляє свою схильність спиратися на соціальні репресії, почерпуючи там свої сили й натхнення. Не варто вважати, що ми натякаємо на його фольклорні аспекти. Й не в тому справа, що серед прихильників Лакана обговорювано іншу концепцію психоаналізу, це не зачіпає самий тон, який панує в найавторитетніших психоаналітичних асоціаціях; погляньте-но лишень на доктора Менделя або на докторесу Стефанію — яка лють їх охоплює, які достоту поліційні навички прокидаються в них від однієї лишень думки, що хтось хоче визволитися з Едіпової мишоловки. Едіп належить до тих речей, котрі тим небезпечніші, чим менше в них вірять; жандарми тут з'являються задля того, щоб заступити місце прадавніх предків. Перший вартий уваги взірець грунтовного аналізу *double bind*, у розглянутому вище розумінні, подибуємо в "Єврейському питанні" Маркса: це *double bind* між родиною і державою — родинною владою Едіпа та його соціальною владою.

Едіп не має жодної безпосередньої функції, опріч того, що пов'язує своєрідною лігатурою обидва боки несвідомого. Ми ще побачимо, в якому сенсі Едіп є "неподільним", якщо вдатися до математичного сленгу. Вся ця історія, коли хтось видужує завдяки Едіпові, будучи хворим на Едіпа та різноманітні Едіпові недуги, достоту нас вже дістала аж до самісінького нутра. Виявляється, що й аналітик зрештою вже ситий по зав'язку тим міфом, котрий забезпечує йому ясла та хлів, і ладен повернутися до джерел: "Фрейд, у кінцевому підсумку, так і не вийшов із меж того світу батька й провини... Але він першим уможливив побудову логіки відносин із батьком, відкривши шлях до визволення від бітьківської влади над людиною. Можливість жити по той бік батьківського закону, по той бік будь-якого закону є, мабуть, найважливішою з усього, що дав нам фрейдівський психоаналіз. Але парадоксальним чином, і невиключено, що завдяки саме Фрейдові, все свідчить про те, що це визволення, якому має сприяти психоаналіз, уже відбувається за його межами"[1]. Проте ми не може-

---

1 *Boons M.-C.* Le Meurtre du père chez Freud // L'Inconscient. — Janv. 1968. — № 5. — P.129.

мо поділяти ані песимізму, ані оптімізму такого гатунку. Позаяк надто оптимістично було б уважати, що психоаналіз насправді сприяє розв'язанню Едіпової проблеми: Едіп як Бог, батько як Бог; проблему може бути розв'язано лишень у разі скасування *і проблеми, і її розв'язку*. Шизоаналіз не пропонує себе як розв'язок Едіпової проблеми, він не претендує на те, щоб краще впоратися з тим, чого не посилив едіпівський психоаналіз. Він пропонує деедіпізувати несвідоме, аби наблизитися до дійсних проблем. Він претендує на те, щоб досягти сиротливих ділянок несвідомого, що перебувають достоту "поза всіляким законом", тих, де жодна проблема загалом не стоїть і не може стояти. В такому разі, ми вже не поділяємо того песимізму на адресу психоаналізу, який спонукає до пошуку зрушень, до визволення виключно за його межами. Навпаки, ми віримо у можливість його внутрішнього повернення до першоджерел, здатного перетворити психоаналіз на невід'ємний чинник революційного апарату. Тим паче, що об'єктивні передумови для цього тут, схоже, вже актуально задано.

Все, отже, відбувається так, ніби Едіпові як такому самому притаманно два полюси: один — уявних фігур ідентифікації, інший — символічних функцій диференціації. Та в будь-якому разі, все едіпізовано: всюди присутній Едіп, якщо не як криза, то як структура. Таким чином, криза передається іншому, й усе заходиться з початку. Ото й є едіпівський поділ, рух маятника, зворотний, виключний розум. Саме тому, коли нам пропонують подолати спрощену концепцію Едіпа, грунтовану на батьківських образах, і, щоби визначити символічно-структурові функції, замість традиційного "тато-неня" цілком узвичаєно підставляють материнську й батьківську функції, ми щиро не бачимо, який власне виграш це обіцяє, опріч утвердження Едіпової універсальності ще й за межами мінливих образів, опріч іще міцнішої спайки бажання із законом та забороною й досягнення граничної едіпізації несвідомого. Едіп доходить тут двох своїх протилежних виявів, *свого максимуму й свого мінімуму*, залежно від того, яку з тенденцій брати до уваги — до усталення значимості недиференційованих образів, що варіюють, чи ж бо до утвердження могутності диференціації його символічних функцій. "Що ближче до царини матеріальних уявлень, то більше послаблюється диференційна функція в напрямі до еквівалентностей; що ближче до формотворчих елементів, то більше диференційна функція посилюється, то ж маємо схільність до диз'юнктивних валентностей"[1]. Навряд чи комусь буде за несподіванку почути, що структоровий Едіп відповідає християнській Трійці, тоді як

1 *Ortigues E.* Le Discours et le symbole. — S.l.: Aubier, 1962. — P.197.

Едіпова криза відповідає родинній триєдності, недостатньою мірою структурованій вірою: одвічні два полюси у зворотно пропорційній залежності, Едіп *for ever*![1] Скільки ми вже подибували відверто або приховано набожних інтерпретацій лаканізму, які, посилаючися на структурового Едіпа, намагалися сформулювати й у такий спосіб сформувати горезвісний подвійний глухий кут, ізнов підвести нас до тої самої проблеми батька, едіпізувати навіть і самого шизофреніка і довести, що прогалина у символічному повертає нас до уявного, і навпаки, завади і зсуви в уявному повертають нас до структури! Як вчив своїх прихильників великий попередник, ви вже заздалегідь утнули банальність... Саме через це, якщо йдеться про нас, ми так і не вивели жодної природної відмінності між уявним та символічним, а заразом — і між Едіпом-кризою та Едіпом-структурою, або між проблемою та її розв'язанням. Йдеться лишень про корелятивний подвійний глухий кут, маятниковий рух, ладний переворушити геть усе несвідоме, невтомно ширяючи від одного полюса до іншого. Подвійні лещата, котрі розплющують несвідоме в його поділові за принципом виключення.

Достотна природна відмінність пролягає не між уявним і символічним, але між реальним елементом машинності, що ним конституйовано виробництво бажання, і структурним сполученням уявного й символічного, що лишень формує міф із його варіантами. Різниця полягає не у незбіжності двох застосувань Едіпа, але у своєрідності неедіпівського застосування інклюзивних та нелімітативних диз'юнкцій й едіпівського застосування ексклю-зивних диз'юнкцій, таких, що за цього застосування запозичувано *або* шляхи уявного, *або* цінності символічного. Варто було б також прислухатися до зауважень Лакана з приводу фрейдівського міфу про Едіпа, який "не може довічно зберігатися в репертуарі соціальних форм, де він дедалі очевидніше втрачає сенс трагедії...: одного міфу ще замало, якщо не додержуватися жодного ритуалу, а психоаналіз аж ніяк не є Едіповим ритуалом. Ба й навіть коли ми образи зводитимемо до структури, уявні фігури — до символічних функцій, батька — до закону, а матір — до

---

1 Див.: *Pohier J.M.* La Paternité de Dieu // L'Inconscient. — № 5 (у цій статті можна знайти чудове формулювання щодо Едіпа як *double bind*: "Психічне життя людини розгортається в деякому діалектичному напруженні. Між двома полюсами існування едіпового комплексу. Один, що полягає в тому, щоб власне у цьому і жити, другий, що полягає в тому, щоб жити у відповідності до так званих едіпівських структур. Втім, досвід показує, що структури не є щось чужинне щодо найкритичнішої фази розвитку комплексу. Для Фрейда, людина є непозбутно відзначеною цим комплексом: він є складовою як людської величі, так і ницості людини" і т. д. — Ibid. — P.57—58).

якщо зважити на час, що його поглинає така пролонгація, веде далі Лакан, єдиним фундаментом суспільства братів зостанеться "сегрегація". Та в будь-якому разі не варто закручувати гайки там, де сам Лакан волів їх послабити; не варто едіпізувати шизоїда там, де він, навпаки, ладен шизофренізувати навіть невротика, вивільнивши шизофренічний потік, здатний підірвати поле психоаналізу. Об'єкт вторгається у глибину структурової рівноваги на кшталт пекельної машини, машини бажання. З'являється друге покоління учнів Лакана, дедалі менше чутливих до хибної проблеми Едіпа. Але усі вони, якщо й мали намір ізнову вскочити у ярмо Едіпа, то хіба ж тою самою мірою, що й сам Лакан, коли він, схоже, наполегливо впроваджував деяку проекцію означальних ланцюжків на одне деспотичне означальне, аби в такий спосіб усе підчепити до одного відсутнього терміна, що й сам потерпає від нестачі самого себе, й упроваджує цю нестачу в серії бажання, накидаючи їм застосування за принципом виключення. Хіба ж припустимо викривати Едіпа як міф і водночас стверджувати, що комплекс кастрації є аж ніяк не міф, а щось цілком реальне?

* * *

Ми вже бачили, як у третьому синтезі, у кон'юнктивному синтезі споживання, тіло без органів постає як яйце, помережене та пронизане осями, посмуговане зонами, ділянками чи то полями, вимірюване градієнтами, прошите потенціалами, покреслене порогами. В такому розумінні ми віримо у біохімію шизофренії (у зв'язку з біохімією наркотиків), яка могла б детермінувати природу цього яйця й розподіл "поле — градієнт — поріг". Йдеться про співвідношення інтенсивностей, з якими суб'єкт переходить до тіла без органів і здійснює всі й усілякі становлення, падіння й підйоми, міграції та пересування. Ленг мавтаки рацію, коли визначав шизофренічний процес як мандри ініціації, як транцентентальний досвід утрати *его*, який дає змогу суб'єктові сказати: "я прибув у теперішнє, розпочавши свій шлях від найпримітивнішої форми життя" (тіла без органів); "я спостерігав, ні, я радше *відчував попереду* ці жахливі мандри"[1]. Навряд чи надто метафорично говорити про подорож, принаймні, не більш метафорично, аніж говорити про яйце, про те, що відбувається в ньому й на ньому, про усі ті морфогенетичні зрушення, зсуви тої чи тої групи клітинок, розрівнювання складкоутворень, локальні коливання потенціалів. Навіть якщо відволіктися від протиставлення внутрішніх мандрів та зовнішніх, і

---

3 *Lacan J.* Ecrits.— P.:Ed. du Seuil, 1966. — P.813.

1 *Laing R.* La Politique de l'experience. — S.l.: Stock, 1967. — P.106.

прогулянка Ленца, і прогулянка Ніжинського, і всі прогулянки персонажів Беккета, — все це, фактично, деякі достотні реальності, проте реальність матерії тут цілковито позбавлена протяжності, тобто екстенсійності, як позбавлені будь-якої форми та якості внутрішні мандри, бо внутрішнє вже не виблискує в зовнішньому, як відбувається у спарованих інтенсивностях, що утворюють майже нестерпні чисті інтенсіали, що спричинюють пересування мандрівного суб'єкта. Це — не галюцинаторний досвід і не мареннєва свідомість, але почуття — серія емоцій як споживання інтенсивних величин; тут, власне, формується матеріал наступних галюцинацій і марення. Інтенсивна емоція, афект є одночасно і спільним коренем, і принципом диференціації мареннєвих станів і галюцинацій. Все змішується у своїх становленнях, у переходах та інтенсійних міграціях; все, що є похідним, — країна, раса, родина; батьківське, божественне, історичне, географічне тощо. (*Я відчуваю, що*) я стаю Богом, жінкою; я був Жанною д'Арк і є Геліогабалом, Великим Моголом, китайцем, індійцем, тамплієром; я був своїм батьком і є своїм власним сином; й усіма злочинцями, усіма благородними й неблагородними розбійниками: це — радше Шонді, аніж Фрейд з його Едіпом. "Саме тому, що я волів бути Вурмом, я зрештою буду Махудом! Лише тоді я зможу бути Вурмом. Ось чого я, поза всяким сумнівом, досягатиму, намагаючися бути Тартампіоном. Тоді лише я зможу бути Тартампіоном". Та якщо все змішується, то йдеться про інтенсивності; коли ж ідеться про простори й форми, жодного змішування немає, позаяк їх цілковито скасовано на користь нового порядку, інтенсивного й інтенсійного.

Що ж то за новий порядок? Спочатку на тілі без органів здійснюється розподіл рас, культур та їхніх богів. Ми навіть не уявляємо собі, якою мірою шизоїд, своєю маячнею й видіннями, творив всесвітню історію і множив раси. Будь-яке марення має расовий характер; щоправда, не обов'язково расистський. Лишень ділянки тіла без органів "репрезентують" раси й культури. Суцільне ж тіло загалом нічого не репрезентує. Навпаки, раси й культури позначають на цьому тілі певні ділянки, тобто зони інтенсивності, поля потенціалів. В межах цих полей мають місце феномени індивідуації та сексуалізації. Долаючи пороги, можна перейти від одного поля до іншого: у безперервних блуканнях змінити індивідуальність і, тою ж мірою, стать; перехід відбувається так само просто, як народження й смерть. Іноді це набуває форми насильства над іншими — насильства над іншими расами, руйнування чужих цивілізацій, як за часів великих переселень народів, що полишали по собі спустошені землі. Втім, ми ще побачимо, що подібні руйнації можуть набувати двояких, доволі несхожих рис. Та чи не означає такий крок через поріг цілковите спустошення вже на новому місці? Тіло

без органів ізнов замикається у собі, затягується, як заживляються рани. Цей театр жорстокості невід'ємний від руйнації нашої культури, від зіткнення "рас" та великого переселення в дусі Арто, з його зверненням до Мексики, її сил, її релігії: індивідуації виявляються тільки в силових полях, заданих вібраціями-інтенсіалами, котрі вдихають життя в персонажі театру жорстокості — персонажі як індуковані органи, як робочі деталі машини бажання (як манекени)[1]. Пекельний сезон; це — невід'ємно від викриття європейської родини, від закликів до цілковитої руйнації, від захоплення перед каторжником, від інтенсійного подолання порогів історії, від переселень, від усіх тих "стати жінкою", "стати скандинавом або монголом", від "змішування рас і континентів", це — почуття брутальної сили незайманої інтенсивності, що скеровує і марення, і галюцинації; а головне, це — вивільнення, матеріалізація упертої волі бути "нижчою расою споконвіку й довічно": "Я знав кожного сина цієї родини, ... я ніколи не належав до цього народу, я ніколи не був християнином, ... так, очі мої закриті для вашого світла... я — тварюка, я — нігер..."

Що ж до Заратустри, то навряд чи можна усе це відокремити від "великої політики", від руху розбурханих рас, що, власне, спонукало Ніцше проголосити: я не німець, я поляк. Тут, знову ж таки, відбуваються індивідуації, пов'язані з силами, які визначають персоналії як численні інтенсійні стани, втілювані у "злочинцеві", котрий невпинно долає поріг, руйнуючи штучну єдність родини і *Я*: "Я — Прадо, я — батько Прадо; я наважуюся стверджувати, що я є Лессепс: це я прагнув дати моїм парижанам, котрих я так люблю, нову ідею, ідею злочинної честі. Я Шамбіж, інший благородний розбійник. І мені дошкуляє, що, всупереч моїй скромності, *кожне історичне ім'я — це я*"[2]. Проте в жодному разі не йдеться про те, щоб ототожнювати себе з цими персонажами, як, буцімто, вчиняють божевільні, "уявляючи себе як ...". Йдеться про цілком інші речі: про ідентифікацію рас, культур і богів з полями інтенсіалів на тілі без органів, про ідентифікацію персоналій із певними станами, що ними сповнено ті поля, із враженнями, що спалахами з'являються на тих полях, перетинаючи їх. Звідси — роль імені у його власній магії: не існує *Я*, котре ідентифікує себе з расами, народами, персонажами на сцені, де точиться дія вистави, але є імена власні, що через них раси, народи та персоналії ідентифікуються з регіонами, з пороговими межами або із враженнями, там, де відбувається продукування інтенсіалів. Теорію імен власних не слід розглядати в термінах репрезентації, належить

---

1 Про своєрідну гру рас та інтенсіалів у театрі жорстокості див.: *Artaud A.* Oeuvres complètes. — T.IV. — P.151; T.V. — P.46 sq.

2 *Ніцше Ф.*, лист до Буркхардта (5 січня 1889 р.).

звернутися до класу "ефектів": це — не проста причинна залежність, але заповнення певної царини, об'єктивація системи знаків. Це як у фізиці, де імена власні, означують ефекти в полях потенціалів (ефект Джоуля, ефект Сібека, ефект Кельвіна). І в історії, як у фізиці: ефект Жанни д'Арк, ефект Геліогабала — кожне з них є ім'ям історичним, а не батьківським ім'ям...

Замало реальності, втрата реальності, втрата контакту із життям, аутизм, атимія; отим усе сказано; сказано безпосередньо самими шизофреніками — вони готові влитися в очікувану клінічну форму. Чорнота, зростаюча порожнеча: машина, що самотньо гуде на безлюдному пляжі, атомна станція, встановлена у пустелі. Та якщо тіло без органів і є ця пустеля, то саме як неподільна дистанція, що її долає у своєму польоті шизоїд, аби перебувати повсюдно, де вібувається виробництво реальності, де було й де буде продуковано реальність. Безперечно, реальність вже не є тим началом, тим принципом, за яким реальність реального було проголошено абстрактною, подільною величиною, тоді як саме реальне було розташовано по якісних одиницях, визначених якісних формах. Але тепер реальне є продукт, який оповиває дистанції інтенсійними величинами. Неподільне є щось оповите, отже, те, що його оповиває, є неподільним допоки не змінить своєї природи і форми. Шизоїд не має принципів: він є дещо лишень у разі, що він є дещо інше. Він є Махуд, лишень будучи Вурмом, і Вурм — лишень будучи Тартампіоном. Він є дівчиною, лишень будучи старим, що наслідує дівчині або вдає з себе дівчину. Або, радше, будучи кимось, хто вдає з себе юну дівчину. Або вдаючи з себе когось, хто... Це вже щось на зразок цілковито східного мистецтва римських імператорів, Светонієвих дванадцяти параноїків. У чудовій книзі Жака Бесса теж подибуємо двояку прогулянку шизофреніка: зовні — географічна подорож, подолання неподільних дистанцій, внутрішньо — історичні мандри, за інтенсіалами довкола дистанцій: Христофор Колумб вгамовує свою бунтівну команду і знову стає адміралом, лишень удаючи з себе (несправжнього) адмірала, котрий удає з себе танцівницю-повію[1]. Але це удавання, цю симуляцію належить розуміти як безпосередню ідентифікацію. В ній дістають свій вираз неподільні дистанції, завжди оповиті інтенсіалами, що поділяються один в одному, змінюючи форми. Якщо ідентифікація становить номінацію, означення, то симуляція становить відповідне письмо, напрочуд багатозначене стосовно самої реальності. Воно виносить реальність за межі її принципу, туди, де її насправді виробляє машина бажання. Це місце, де копія перестає

1 *Besse J.* Le Danseur // La Grande Pâque. — S.l.: Ed. Belfond, 1969. (Перша частина книги цілковито присвячена прогулянці шизофреніка; друга частина — відтворенню історичних епізодів у галюцинаціях або в мареннi.)

бути копією, аби стати Реальним *і мистецтвом Реального*. Схопити інтенсійну реальність такою, як її вироблено у співрозвитку природи й історії, перенишпорити всю Римську імперію, всі мексиканські міста, весь грецький пантеон й усі континенти, аби вилучити звідти завжди наявний там надлишок реальності й створити коштовність параноїдальних тортур та славної безшлюбності; будь-яка історична поразка і будь-який історичний тріумф — все це я, неначе кілька простих однозначних подій вихопилися з цієї граничної багатозначності: це й є, за формулою Клоссовського, "гістріонізм" шизофреніка, достотна програма театру жорстокості, мізансцена машини виробництва реальності. Аж ніяк не займаний втратою бозна-якого контакту з життям, шизофренік є ближче за будь-кого до самого пульсуючого серця реальності в тій інтенсійній точці, яка збігається з виробництвом реальності; як писав Рейх: "Щонайхарактернішим для шизофреніка є знання життя на елементарному рівні, ... що ж до відчуття життя, то між невротиком або збоченцем і шизофреніком не більше спільного, ніж між брудним крамарем і великим авантюристом"[1]. Отже знову постає питання, що редукує шизофренію до фігури аутизму, відлученої від реальності, "госпіталізованої". Чи є це процес або, навпаки, переривання процесу, загострення й продовження його в порожнечі? Що змушує шизофреніка, замкнувшися на тілі без органів, ізнову стати глухим, сліпим та німим?

Кажуть, що він вважає себе за Людовика XVII. Дзуськи. Якщо йдеться про Людовика XVII, або, радше, про "претендента" Рішмона, в центрі всього перебуває машина бажання або безшлюбності: кінь, що на нього мають посадити дофіна, аби той приострожив його та тікав. Усе довкілля, всі агенти виробництва та антивиробництва, організатори втечі, спільники, суверени-союзники, вороги-революціонери, ворожі та ревні дядьки, — усі вони не є персоналіями, а є лишень певною кількістю станів піднесення і падіння, що їх минає наш претендент. Опріч того, геніальний хід претендента Рішмона полягав не в тому, щоб просто "бути цілком свідомим" щодо своєї претензії на місце Людовика, ба й навіть щодо недостотності інших претендентів. Власне геніальність його полягала в тому, щоб увійти в їхні ролі та в такий спосіб надати їм цілковитої достотності, перетворивши кожного на певний стан, щось на зразок: я — Людовик VII, але я є також і Матюрен Брюно, і Erваго, котрі твердили, що кожен з них є Людовик VII[2]. Рішмон аж ніяк не ідентифікує себе з Людовиком, він вимагає своєрідної винагороди для того,

---

1 *Reich W.* La Fonction de l'orgasme. — S.l.: L'Arche, 1942. — P.62. З приводу критики аутизму див.: *Gentis R.* Les Murs de l'asile. — P.: Maspero, 1970. — P.41 sq.

2 *Garçon M.* Louis VII ou la fausse énigme. — S.l.: Hachette, 1968. — P.177.

хто пройшов через усі специфікації конвергентної серії, що становить довкілля тієї машини, призначення якої — прибрати Людовика VII. В центрі всього маємо не *Я* і не персоналії, розташовані вздовж околу. Нічого, опріч серії одиничностей у диз'юнктивних мережах, або інтенійних станів у сполучній тканині, та суб'єкта, що пересувається по всьому колу, минаючи всі стани, одні з них долаючи як своїх ворогів, з інших втішаючися як зі своїх союзників, всюди збираючи данину оманливої винагороди перевтілення. Частковий об'єкт, локалізований (щоправда, непевно локалізований) шрам, слугує свідченням куди кращим, аніж будь-які спогади дитинства, що їх так бракує претендентові. Кон'юнктивний синтез, таким чином, дістає вираження: "Отже, я — король! Отже, до мене повернеться царство!" Але це *"я"* — є лишень залишковий суб'єкт, що рухається колом й висновується з власних хитань.

Будь-яке марення має всесвітньо-історичний, політичний, расовий зміст; воно залучає та змішує раси, культури, континенти, царства. Спитаймо, чи не є ці задовгі хитання похідними від Едіпових хитань. Родинний порядок підривається, сім'ю скасовано. "Я розумію усі родини як свою власну родину, котра містить у собі цілу Декларацію прав людини! ... Коли я пошукую цілковитої протилежності самому собі, я завжди знаходжу свою мати й сестру; сприймати мене як спорідненого з подібною німецькою сволотою було б богохульством стосовно усього божественного, ... найрадикальнішим запереченням моєї думки про вічне повернення!" Належить з'ясувати, чи й справді історико-політичне, расове та культурне становлять лишень дещицю того змісту, що являє себе зовні, й залежать за своєю формою від "оздоблювальних робіт" механізмів трансформації або ж, навпаки, вони мають бути неперервною потаємною лінією, ретельно прихованою від нас усім родинним порядком. Чи варто розглядати скасування родини як різновид "сімейного роману", який саме й мусив би повернути нас до родини, звернувшися до родини як події, до внутрішньої структурної детермінації родини? Або ж це знак того, що проблему слід ставити цілком інакше, позаяк вона вже *стоїть* для шизоїда, в іншому місці, поза родиною? Чи є "історичні імена" похідними від батьківського імені? А раси, культури, континенти — чи є вони субститутами тата-нені, чи залежать вони від едіпівської генеалогії? Чи має історія покійного батька за означальне? Розгляньмо іще раз марення президента Шребера. Безперечно, звернення до рас, залучення або осмислення історичного тут виглядають дещо інакше, ніж у авторів, на яких ми посилалися раніше. Проте спогади Шребера насичені теоріями щодо обраних Богом народів та випробувань, яких нині зазнають ті Богові обранці — німці, котрих чатує загроза з боку євреїв, католиків, слов'ян. У цих метаморфозах та

інтенсійних переходах Шребер виступає то як учень єзуїтів, то як бургомістр міста, в якому німці живуть у протиборстві зі слов'янами, то як дівчина, котра захищає рідний Ельзас від французів; нарешті, він долає градієнт, або арійський поріг, аби стати монгольським князем. Що означають ці перетворення — на учня, на бургомістра, на дівчину, на монгола? Немає такого параноїдального марення, яке б не рухало такими історичними, географічними, расовими масивами. Але ми припустилися б помилки, висновуючи звідси, що фашисти були просто параноїками; це було б помилково саме тому, що за існуючих обставин означало б редукування історичного й політичного змісту марення до сімейної детермінації. До того ж, й тим паче, бентежить нас цілковите зникнення цього величезного змісту в аналізі, здійснюваному Фрейдом: від нього не лишається щонайменшого сліду, усе виплощено, перегорнуто, триангульовано в Едіпові, все звернено на батька, такою мірою, що це якнайкраще виявляє недостатність самого едіпівського психоаналізу.

Ще раз звернімося до надзвичайно багатого за своїм політичним змістом параноїдального марення у викладі Мод Манноні. Приклад видається нам несподіваним і вартим подиву, тим паче, що ми в захопленні від самої роботи Манноні та її інституційного й цілком антипсихіатричного способу постановки проблеми. Йдеться про уродженця Мартініки, чиє марення стосується арабів та алжирської війни, травневих подій тощо: "Я хворію на алжирську проблему. Я припустився тої самої дурості, що й вони (сексуальна насолода). Вони всиновили мене як брата за расою. В моїх жилах тече монгольська кров. Алжирці піддали сумніву будь-яке моє здійснення. Я мав расистські ідеї... Я походжу з династії Галлів. На цій підставі мені належить дворянський титул... Хай визначать моє ім'я, хай визначать його згідно з наукою, тоді я зможу завести гарем". Отже, визнаючи характерні особливості "бунту" та "істини для всіх", що є підгрунтям психозу, Манноні вимагає, щоб розпад родинних відносин на користь таких речей, що їх сам суб'єкт проголошує расистськими, політизованими, метафізичними, відбувався в межах родинної структури як матриці. Це — походження, врешті-решт знайдене у символічній пустці, або в "первісній відмові за строком давності від батькового означального". Ім'я, що його належить визначити науково, ім'я, що непозбутно переслідує історію, — це не що інше, як ім'я батька. В цьому разі використання лаканівського концепту "відмови" має на меті насильницьку едіпізацію бунтівника: відсутність Едіпа тлумачено як *недостатність* з боку батька, як прогалину у структурі; далі заради цієї недостатності нас відсилають до іншого едіпівського полюса, полюса уявних ідентифікацій у материнській недиференційованості. Закон *double bind* діє безжалісно, штовхаючи нас від

одного полюса до іншого, в тому розумінні, що той, від кого в символічному плані "відмовляються за строком давності", знову з'являється в реальності, набувши форми галюцинації. Але саме таким чином *всю історико-політичну тему суцільно інтерпретовано як сукупність уявних ідентифікацій*, залежних від Едіпа або ж від того, кого "суб'єктові не вистачає, аби він міг дозволити едіпізувати себе"[1]. І звісна річ, справа не в тому, що тут відіграє свою роль — сімейна детермінація або ж індетермінація. Очевидно, що й те, й те відіграє свою роль. Проте, чи можна говорити про первинність символічного чинника організації (або дезорганізації) хиткого й мінливого змісту історичного марення у вигляді спалахів на дзеркалі уяви? Чи можна говорити про відсутність батька та злоякісне розростання матері та сестри, про цю тринітарну формулу шизоїда, що повертається до батька, приневолюваний зовнішньою силою? Втім, ми бачили, що коли й існує проблема ідентифікацій, то аж ніяк не стосовно шизофренії... Якщо ж зцілення розуміють як едіпізацію, то, звідси, будь-які конвульсії хворого вважають за "небажання лікуватися", і аналітик вступає в союз із родиною та поліційним апаратом. Чи й справді шизофренік є хворим, чи справді він відсторонений від реальності через те, що йому не вистачає Едіпа, або "не вистачає" чогось в Едіпові, або ж його недугу спричинено едіпізацією, якої він не терпить, а все так влаштовано, що йому жодним чином цього не обминути (соціальна репресія, що передує психоаналізові)?

Шизофренічне яйце подібне до біологічного: вони мають однакову історію і пізнання її стикається з тими самими труднощами та ілюзіями. Щодо розвитку та диференціації яйця спочатку вважали, що існують справжні "чинники організації", які визначають долю частин організму. Але з'ясувалося, що, з одного боку, всі різновиди субстанцій самі чинять те саме, що зазначений стимул; з іншого ж боку, виявилося, що й самим частинам притаманна деяка "обізнаність", або ж специфікуюча потенція, спрямована на уникнення стимулу (досвід щеплення). Звідси випливає, що стимули не є чинниками організації, а є лишень індукторами: граничними індукторами певної властивості. Всім різновидам субстанцій, всім різновидам складових, одержуваних через заклання, травлення, подрібнення тощо, притаманний один ефект. Утвердженню ілюзії сприяв саме *початок* розвитку: зрадницька простота початку, котрий полягав, скажімо, в клітинному поділі, що спонукало вірити в деяку адекватність між індукованим та індуктором. Та нам добре знано, що про будь-яку річ не варто судити на підставі її початку, бо задля своєї появи вона мусить копіювати структурні стани й долати силові стани, що

---

1 *Mannoni M.* Le Psychiatre, son fou et la psychanalyse. — P.: Ed. du Seuil, 1970. — P.104—107.

маскує її достотність. Понад те: *від самого початку* належить вважати, що в цьому процесі та чи та річ дістає *інакше* застосування, що вона приховує під маскою, завдяки їй, свої кінцеві форми й ті специфічні вищі стани, що вона їм згодом надасть. Це стосується й історії Едіпа: батьківські фігури аж ніяк не є чинниками організації, але є індукторами, або стимулами певних цінностей і, в такий спосіб, перепиняють, відключають процеси іншої природи, у певному розумінні, байдужі до стимулів. Чи можна *вважати*, що від самого початку стимул, едіпівський індуктор і є достотним організатором, і поряд із тим, вважати, що це — дія свідомості або перед-свідомості, зовнішнє сприйняття, та аж ніяк не дія несвідомого щодо самого себе? Від самого початку життя дитини вже йдеться про цілком іншу дію, що проступає крізь маску Едіпа, про інший потік, що точиться з усіх щілин, про іншу авантюру — авантюру виробництва бажання. Отже, не можна стверджувати, що психоаналіз не визнав його, в певному розумінні. У своїй теорії первинного фантазму, слідів архаїчної спадковості та ендогенних витоків над-*Я* Фрейд неодноразово повертається до того, що активні чинниками є не реальні батьки, ба й навіть не батьки, якими їх уявляє собі дитина. Такі самі підстави, якщо не більші, мають також учні Лакана, коли вони знову ж таки розрізнюють уявне та символічне, протиставляють ім'я батька його образові, імаго, та відмову від означального — відсутності або дійсній неспроможності батьківського персонажа. Це є найкращим свідченням того, що батьківські фігури становлять деякі індуктори, а справжній чинник організації перебуває десь в іншому місці. Але саме тут і постає те саме питання, що й у разі біологічного яйця. Адже за цих умов лишається один єдиний розв'язок — поновити у правах ідею "грунту", чи то у вигляді преформістської філогенетичної вродженості, чи то у вигляді культурно-символічного *a priori*. Та, на жаль, очевидно, що посилаючися на такого гатунку *a priori*, жодним чином не можна вийти за межі фамільялізму в найвужчому розумінні цього слова, який непомірно обтяжує психоаналіз; навпаки, в такому разі маємо лише зайве узагальнення та поглиблення фамільялізму. У несвідомому батьків як індукторів змусили посісти їхнє справжнє місце, але аж ніяк не відмовилися від того, щоб довіряти роль організаторів символічним та структурним елементам, котрі так і лишаються елементами родини з її едіпівською матрицею. Отже — знову глухий кут: знайдено лишень засіб надати родині трансцендентності.

Достоту йдеться про невиліковну сімейщину психоаналізу, котрий заточуючи несвідоме в Едіпові, запинає його з обох боків, скасовуючи виробництво бажання, силкуючи пацієнта невпинно твердити тато-неня, завжди задовольняючися ним,

споживаючи його. Фуко, отже, мав-таки рацію, коли казав, що психоаналіз у певному сенсі завершив, виконав те, що запропонувала клінічна психіатрія XIX сторіччя: поєднав божевілля з родинним комплексом, пов'язавши його з "ділектикою родини, напівреальною, напівуявною", створивши мікрокосм символізації "великих структур буржуазного суспільства та його цінностей" на зразок Родина—Діти, Провина—Покарання, Божевілля—Безладдя, учинивши так, щоби зняття відчуження йшло тим самим шляхом, що й саме відчуження — Едіпова палиця о двох кінцях, і встановив моральну владу лікаря як Батька й Судді, як Родини й Закона, дійшовши нарешті дивного парадоксу: "Тоді як душевна недуга цілковито відчужена від реальної персони лікаря, сам лікарь розпорощує реальність душевної недуги в критичному концепті божевілля"[1]. Додамо лише, що *огортаючи* хворобу внутрішнім родинним комплексом пацієнта, а далі сам родинний комплекс — трансфером, або відносинами "пацієнт—лікар", фрейдівський психоаналіз надавав родині певного інтенсійного застосування. Безперечно, таке застосування викривляло природу інтенсивних величин, притаманних несвідомому, але він ще почасти віддавав належне загальному принципові продукування таких величин. Коли ж ізнову зринала тема психозу, то, навпаки, родина негайно ж набувала поширення, тобто екстенсійного вирміру, за якого її розглядають як своєріднийградіметр щодо неї самої сил відчуження та зняття відчуження. Так само свого часу вивчення родин шизофреніків призводило до поновлення Едіпа в його правах на панівну роль в екстенсійному порядкові поширеної родини, де не тільки кожен, так чи інакше, увідповіднював свій трикутник трикутникам інших, але й увесь ансамбль такої поширеної родини перебував у коливаннях між двома полюсами — "святої" триангуляції, котрій дано структурувати й диференціювати, з одного боку, й різноманітних "збочених" трикутників, котрі утворюють свої сумішні поєднання у цілковитій недиференційованості.

Жак Ошман аналізує типові варіанти психотичних родин, виходячи з "постулата єднання-суміші": суто сумішна родина, де не існує жодної диференціації між внутрішнім і зовнішнім (що не є родинним); розколота родина, котра утворює у своїх межах блоки, клани, коаліції; тубулярна родина, своєрідний родинний тунель, де триангуляцію розгорнуто у безконечність, де кожен має свій власний трикутник, який вбудовано в інший, таким чином, що межі нуклеарної родини стають несяжними; відмовна родина, де диференціацію водночас уособлює в собі та заклинає, заточує в собі один з її членів, той, що улягає запереченню, скасуванню, "відмові за

1 *Foucault M.* Histoire de la folie. — P.: Plon, 1961. — P.607 sq.

строком давності"[1]. Цілком зрозуміло, що така концепція відмови спрацьовує щодо родини в екстенсійному розумінні, де кілька поколінь — три, щонайменше, — створюють умови продукування психотика: наприклад, проблема матері стосовно власного батька призводить до того, що син і собі не в змозі навіть "визначитися у своєму бажанні" стосовно матері. Звідси виникає дивна ідея: мовляв, психотик уникає Едіпа саме тому, що там його зведено у квадрат, занурено в екстенсійне поле, що охоплює його предків. Проблема лікування наближається до операцій диференційного числення, здійснюваного шляхом депотенціалізації з метою виявлення первинних функцій та відтворення характерологічного, або нуклеарного трикутника — одвічної Святої Трійці, аби дістати підхід до ситуації троїстості. Очевидно, що ця поширена родинність, що в ній родина набирає сил завдяки відчуженню та зняттю відчуження, означає відмову від головних засад психоаналізу, що стосуються сексуальності, незважаючи на формальне додержання аналітичного словника. Сутий регрес заради родинної таксономії. Найкраще це виявляється у спробах колективної психіатрії або так званої родинної психіатрії, які, по суті, заперечують лікування у божевільні, але, попри те, тримаються всіх презумпцій психіатрії XIX сторіччя, грунтовним чином відтворюючи їх згідно з лозунгом Ошмана: "Від родини — до клінічного інституту, від клініки — до родинного інституту, ... терапевтичне повернення до родини!"

Проте навіть у прогресивних або революційних відгалуженнях інституційного аналізу, з одного боку, та антипсихіатрії — з іншого, існує загроза сімейщини екстенсійного гатунку з притаманним їй подвійним глухим кутом екстенсійного Едіпа, що однаково спрацьовує і в діагностиці внутрішньої патогенності сімей, і в утворенні терапевтичних квазі-родин. Вже зазначалося, йдеться не про реформування структур адаптації або родинної та соціальної інтеграції, але про запровадження оригінальних форм організації активних груп; питання в тому, якою мірою ці базові групи уподібнені штучним родинам, якою мірою вони приступні едіпізації. Саме ці питання грунтовно проаналізував Жан Урі. На підставі аналізу було виявлено, що революційна психіатрія пориває з ідеалами общинної адаптації, з "поліцією адаптації", за визначенням Манноні; вона ще ризикує в будь-який момент бути відкинутою в рамці структурового Едіпа, за діагностики його відсутності та поновлення його цілісності, — знову ж таки Свята Трійця, котра не припиняє придушувати виробництво бажання з його власними проблемами.

1 *Hochmann J.* Pour une psychyatrie communautaire. — P.: Ed. du Seuil, 1971. — Ch.IV. (Див. також: *Hochmann J.* Le postulat fusionnel // Information psychiatrique. — Sept. 1969.)

Політичний і культурний, всесвітньо-історичний і расовий зміст зазнають подрібнення в Едіповій крупорушці. Тому-то й наполягають на тому, щоби родина вважалася за матрицю, або радше за мікрокосм, самодостатнє *експресивне* середовище, котре, позаяк воно виражає дію відчужених сил, то ж і "опосередковує" їх, скасовуючи істинні категорії *виробництва* бажання, виробництва засобами машин бажання. Ми гадаємо, що такої точки зору додержується тепер навіть Купер (що ж до Ленга, то він позбавляється фамільялізму завдяки Сходу, завдяки прилученню до його надзвичайно багатих течій). "Родини, — пише Купер, — здійснюють посередництво між соціальною реальністю та своїми дітьми. Якщо соціальна реальність, що про неї тут йшлося, є багатою на відчужені соціальні форми, то це відчуження буде опосередкованим для дитини й відчуватиметься нею як дещо чужинне в родинних стосунках... дехто може, наприклад, стверджувати, що його розум контролює електрична машина або люди з іншої планети. А втім, усі ці конструкції, головним чином, становлять утілення родинного процесу, що постає позірно як субстанційна реальність, але є не що інше, як відчужена форма діяльності, або праксису членів родини, саме праксису, який достоту панує над свідомістю члена-психотика. Ці *метафоричні люди з космосу*, по суті, є мати, батько, сестри-брати, котрі посідають свої місця за столом, аби поснідати разом із позірним психотиком"[1]. Ба й навіть головну тезу антипсихіатрії, що постулює межу за природною ідентичністю між соціальним та ментальним відчуженням, належить розуміти у застосуванні до інституційного фамільялізму, але не як його заперечення. Позаяк саме як родинний мікрокосм родина-градіметр і виражає соціальне відчуження, позаяк вона, за припущенням, "організує" ментальне відчуження у свідомості її членів або, власне, її члена-психотика (обираючи поміж усіма "найкращого").

В межах загальної концепції співвідношення між мікро- та макрокосмом Бергсон здійснює свою помірковану революцію, що до неї нам доцільно звернутися. Уподібнення живої людини мікрокосмові для античних мислителів було цілком узвичаєним підходом. Жива людина є подібною світові, будучи або маючи тенденцію бути ізольованою системою, стверджували вони; зіставлення макро- та мікрокосму було, отже, зіставленням закритих фігур, одна з яких виражає іншу, як вписувана до неї. Вже на початку своєї "Творчої еволюції" Бергсон докорінно змінює смисл цього зіставлення, розкриваючи обидві фігури. Тобто, навпаки, якщо жива людина й уподібнюється світові, то лишень тою мірою, якою вона розкривається відкритості самого світу; якщо вона й є дещо ціле, то лишень тою мірою, якою ціле, тобто і світ як живе ціле, завжди перебуває у процесі самотво-

1 *Cooper D.* Psychiatrie. — P.: Ed. du Seuil, 1967. — P.64.

рення, самопродукування, завжди прогресує; тою мірою, якою ціле вписується у нередукований та відкритий часовий вимір. На нашу думку, те саме стосується і співвідношення сім'я—суспільство. Не існує едіпівського трикутника: Едіп завжди відкритий щодо відкритого соціального поля. Едіп є відкритим для всіх вітрів, на всі чотири боки соціального поля (це навіть не 3+1, але 4+*n*). Це — нещільно закритий трикутник, просотуваний, розідраний трикутник, звідки вивергаються на волю струми бажання, спрямовуючи свій плин до інших обріїв. Дивна річ, лише завдяки снам аборигенів колоній нарешті звернули увагу на те, що відбувається у вершинах псевдо-трикутника, де мати танцює з місіонером, а батько дістає під зад від збирача податків; це — *Я*, побите Білою людиною. Це власне те зчеплення батьківських фігур, щільний борецький захват, через який трикутникові не дано бути закритим, самодостатнім, марно претендуючи на вираження, або репрезентацію інакшої природи агентів, носіїв інакшої природи відносин, сумнівних для самого несвідомого. Коли Фанон стикається з випадком манії переслідування, пов'язаної зі смертю матері, спершу він не певен, чи йдеться про "комплекс несвідомої провини", описуваної Фрейдом ("Сум та меланхолія"), та згодом з'ясовується, що мати вбито французьким солдатом, а сам суб'єкт убив жінку колоніста, і саме фантом цього колоніста з розпоротим животом безперервно з'являється, аби пошматувати пам'ять про матір[1]. В будь-якому разі, можна стверджувати, що граничні ситуації такого гатунку, як воєнний травматизм, колоніальне становище, перебування суспільства на межі зубожіння навряд чи сприяють формуванню едіпівської структури, ми добре розуміємо, що проблема полягає у зовсім іншому. З одного боку, звісна річ, ніхто не піддає сумніву, що едіпізований суб'єкт передбачає певний комфорт буржуазної родини, проте, з іншого боку, завжди обминають питання про те, *що реально становлять* умови Едіпового "комфорту", нормальні та ненормальні.

Революціонер, скажімо, першим мав би сказати, що жодних Едіпів він не знає і знати не хоче, оскільки, пошматований диз'юнкцією, він усіма своїми складовими пов'язаний з різноманітними точками соціального поля — поля борні, а не сцени буржуазного театру. Хоч би як лютували наші психоаналітики. Але Фанон відзначає, що смутні часи справляють свій вплив не лише на активних борців, але й на нейтральну публіку, на тих, хто волів би лишатися осторонь, не втручаючися у політику. Те саме стосується й будь-яких, задавалося б, спокійних часів: було б помилковим вважати, що дитяче несвідоме знає виключно тата-неню й не відає (безперечно, "на свій лад") що в тата є патрон, котрий аж ніяк не є батьковим батьком, або ж що батько

1 *Fanon F.* Les Damnés de la terre. — P.: Maspero, 1961. — P.199.

сам є патроном, не будучи водонораз батьком... Отже для всіх і всіляких випадків ми пропонуємо таке правило: і батько, і мати існують у фрагментах і ніколи не утворюють ані фігур, ані структур, здатних водночас репрезентувати і несвідоме, і різноманітних колективних агентів у несвідомому; вони постають спалахами у фрагментах, завжди пов'язаних з тим чи тим із таких агентів, віч-на-віч протистоять їм або упокорюються чи доходять замирення з ними. Батько, мати і *Я* приходять у зіткнення й перебувають у безпосередньому зчепленні з елементарними складовими історичної й політичної ситуації — солдатом, жандармом, окупантом, колабораціоністом або діячем опору, патроном, дружиною патрона, котрі щомиті руйнують геть усю тріангуляцію, не залишаючи жодного шансу, аби ситуація в її цілісності спиралася на родинний комплекс і набувала інтеріоризації через нього. Коротко кажучи, родина ніколи не являє собою мікрокосм як автономна фігура, ба й навіть уписана у зовнішнє коло, яке вона мала б опосередковувати і виражати. Родина, за своєю природою є ексцентричною та децентрованою. Якщо йдеться про якісь типи родини, на зразок сумішної, розколотої, тубулярної чи відмовної, то як пояснити усі ці лакуни, усі ці перервності та їхній розподіл, які власне й роблять неможливою "інтеріоризацію" родини? Завжди виявляється якийсь американський дядечко, занепалий брат, тітонька, що втекла з офіцером, безробітний кузен, родич-банкрут, дідусь-анархіст, божевільна бабуся. Хіба ж сама родина породжує ці перервності? Родину розтинають перервності, які за своєю природою не є родинними: Паризька комуна, справа Дрейфуса, релігія, атеїзм, громадянська війна в Іспанії, фашизм, сталінізм, війна у В'єтнамі, май 68-го... Все це започатковує комплекси несвідомого куди ефективніше за одвічного Едіпа. Й ідеться саме про несвідоме. Якщо структури існують, то аж ніяк не у свідомості, не в затінку фантастичного Фалоса, котрий, буцімто, розподіляє там усі зв'язки, переходи й лакуни. Вони, ті структури, існують у самій цій неможливій реальності. Як писав Вітольд Гомбрович, структуралісти "пошукують своїх структур у культурі, я ж — у неможливій реальності. Мій тодішній спосіб бачення перебував у прямому зв'язку з тогочасними подіями: гітлеризмом, сталінізмом, фашизмом... Я був зачарований сміховинними та жахливими формами, що їх явило людське середовище, руйнуючи все, що подоти було вшановувано"[1].

Отож елліністи мали рацію, згадавши про те, що навіть сам наш улюблений Едіп виступав як "політик". Вони лишень припустилися помилки, висновуючи звідси, що відтоді *лібідо* вже не мало з цим нічого спільного. А втім, все, власне, відбувається навпаки: те, що *лібідо* інвестує в термінах диз'юнкції,

1 Див.: L'Herne. — № 14. — P.230.

через елементи поділу Едіпа, й саме тою мірою, якою ці елементи не здатні утворювати автономну ментальну структуру виражального характеру, це — саме поза-родинні, суб-родинні перервності, це — *форми суспільного виробництва, пов'язані з виробництвом бажання.* Шизоаналіз, таким чином, не приховує в собі, так би мовити, політичний та соціальний психоаналіз, аналіз войовничий за своєю суттю, оскільки це означало б узагальнення Едіпа в культурному контексті за доволі сміховинних умов, чинних і подосі. Він, на противагу цьому, пропонує переконатися в існуванні лібідозних несвідомих інвестицій у соціальне й історичне виробництво, цілковито відмінних від інвестицій свідомих, що поряд із ним існують. Пруст цілком слушно зауважував, що аж ніяк не мав за мету створити так би мовити інтимний твір і що сам він йде куди далі, аніж усі прихильники псевдонародного, пролетарського мистецтва, котрі задовольняються описом соціально-політичних реалій у своїх "навмисно" суто виражальних творах. Він же з'ясовує, в який спосіб справа Дрейфуса, а потім війна 1914-го розтинають родини, уводячи в них нового гатунку перервності й зчеплення, які зумовлюють реорганізацію гетеро- та гомосексуального *лібідо. Лібідо* належить функція інвестиції соціального поля у несвідомих формах, й у такий спосіб воно галюцинує усю історію й марить усіма цивілізаціями, континентами, расами, інтенсивно "відчуваючи" становлення світу. Не існує означального ланцюжка без отих Китайця, Араба, Чорного, котрі вдень і вночі, в думках й уві снах переслідують Білого параноїка. Шизоаналіз пропонує позбавитися експресивного едіпівського несвідомого, завжди неприродного, репресивного та репресованого, завжди опосередкованого родиною, звільнитися від нього, аби дійти безпосереднього продуктивного несвідомого. Так, родина становить *стимул,* але стимул щодо деякої цінності, індуктор, але не чинник організації, й так само — не чинник дезорганізації. Власне *відповідь* завжди надходить не звідти. Навіть едіпівський психоаналіз визнав зрештою незначимість батьківських образів як таких, незвідність відповіді до підвладних їм стимулів. Втім, його цілком задовольняє розуміння відповіді на підставі виражального символізму, знову ж таки родинного, замість пошуку пояснення у продуктивній системі несвідомого, у системі несвідомого виробництва (щось на зразок аналітичної економіки).

Великий аргумент фамільялізму — "принаймні, спочатку..." — за щонайпевнішого формулювання приховує затяту відданість теоріям, які, проте, відкидають генетичний підхід. *Принаймні, спочатку* несвідоме мало виражатися у стані родинних відносин та констеляцій, означеному сумішшю реального, уявного й символічного. Соціальні відносини та метафізичні відношен-

ня мали постати *по тому, по той бік*. Й оскільки початок завжди передбачає двоїстість, звертаються спершу до першого — пре-едіпівського начала, тобто "первинної недиференційованості найранніших етапів особистого становлення" у стосунках з матір'ю, потім до другого начала — до самого Едіпа з батьківським законом та виключними диференціаціями, додержання яких в лоні родини той закон вимагає, й нарешті, йдеться про латентний період — славнозвісну латентність, що *після неї* розпочинається "потойбічне". Але й оте "потойбічне" полягає лишень у тому, щоб ізнову нав'язувати іншим той самий шлях (це стосується майбутніх дітей), і перше начало зветься "пре-едіпівським" лишень для того, щоб відзначити його належність до Едіпа як осі референції; цілком очевидно, що Едіпова палиця о двох кінцях є з того і з того боку глухо закоркованою, що і "по той бік", і "по тому" в будь-якому разі будуть інтерпретовані через функцію Едіпа, стосовно Едіпа, в рамцях Едіпа. Все буде спиратися тільки на нього, про що свідчать і суперечки щодо ролі пов'язаних із дитинством та "актуальних" чинників у неврозах. Та й звісно, на що ж сподіватися, коли "актуальне" заведено розглядати як "по тому"? Проте нам-то відомо, що актуальні чинники насправді від самого дитинства перебувають тут і тепер, визначаючи лібідозні інвестиції через розриви та зчеплення, що їх вони вносять в родину. Понад головами членів родини (а може нижче) виробництво бажання й суспільне виробництво постають у дитячому досвіді у їхній природній ідентичності та відмінності за режимом. Розгляньмо великі книги дитинства і ми побачимо, як хліб, гроші, середовище, суспільний стан, буржуазні й революційні цінності, багатство й бідність, пригнічення й бунт, соціальні класи, політичні події, метафізичні й соціальні проблеми на зразок "навіщо дихати?", "навіщо бідні?", "навіщо багаті?", — як усе це стає об'єктом зацікавленості й інвестування, а батьки відіграють усього-навсього роль агентів приватного виробництва та приватного антивиробництва, поряд із іншими чинниками, й аж ніяк не покликані їх виражати, тим паче потрапляючи вкупі із ними на терени дитячого раю й дитячого пекла. Й дитина запитує: "Чому?" *Людина-пацюк* не сподівається бути людиною, аби оволодіти жінкою багатою й жінкою бідною, котрі становлять актуальний чинник його одержимості. Проте, виходячи з суто сором'язливих міркувань, уперто вдаються до заперечення існування дитячої сексуальності та зведення сексуальності до бажання оволодіти матір'ю й посісти батькове місце. В цьому і полягає узвичаєний у фрейдизмі шантаж: або ви визнаєте едіпівський характер дитячої сексуальності, або маєте цілковито відмовитися від сексуальності загалом. Втім, царина дії несвідомих ефектів "означального" на сукупність детермінацій соці-

ального поля аж ніяк не освячена трансцедентальним фалосом: навпаки, саме лібідозне інвестування цих детермінацій встановлює їхнє специфіковане застосування у виробництві бажання і уможливлює зіставлення його режиму з режимом суспільного виробництва, звідки й випливає напруженість бажання і його придушення, розподіл агентів і ступінь едіпізації сексуальності. Лакан цілком справедливо відзначив, що кризи та застої в науці виявляють достотну драму вченого, котра іноді доходить межі божевілля, коли він, аби бути послідовним у своїх висновках, "ніяк не може знайти собі місця в межах Едіпа, хіба що залучивши його до справи"[1]. В такому сенсі кожна дитина — маленький вчений, маленький Кантор. Хоч би як далеко ми зазирнули назад у плинові часу, ніде ми не побачимо тої дитини, котра цілковито занурена в автономний, виражально-означальний родинний порядок. Її іграшки, її їжа, її зв'язки та її думки, — над усім цим, навіть у немовляти, панує актуальне виробництво бажання, процес, в ході якого батьки відіграють роль часткових об'єктів, свідків, інформаторів, співучасників, процес, який з усіх боків оточує їх, процес, який ставить бажання у безпосередній зв'язок із історичною й соціальною реальністю. Мабуть, цілком справедливо вважати, що нічого, що було б пре-едіпівським, загалом немає, а отже можна відсунути межі Едіпа до найраннішого віку, але лише в категоріях придушення несвідомого. Проте в категоріях виробництва буде так само справедливо вважати, що все загалом є а-едіпівським, що існує дещо а-едіпівське, не-едіпівське, котре починається так само рано, як і Едіп, і триває так само довго, але в іншому ритмі, в іншому режимі, в іншому вимірі, за інакшого застосування синтезів, що ними живиться самопродукування несвідомого, несвідомого — сироти, несвідомого — гравця, несвідомого споглядального й соціального.

Едіпівська операція полягає в тому, щоб встановити єдність подвійно однозначних, тобто дво/однозначних відношень між чинниками суспільного виробництва, відтворення та антивиробництва, з одного боку, і чинниками так званого природного родинного відтворення, з іншого боку. Таку операцію можна визначити як *аплікацію*, накладання. Уявімо собі, що, поступово складаючи скатертину, ми переходимо від її 4 (+*n*) кутів до 3 (3+1, враховуючи трансцендентний фактор, який скеровує складання та накладання). Виходячи звідси, колективні агенти доводиться тлумачити як похідні або як субститути батьківських фігур у системі еквівалентів, яка повсюдно виявляє ту саму трійцю — батько, мати і *Я*. (Хоча ставлячи єдність системи в залежність від трансцендентного терміна, тобто фалоса, можна лишень ухилитися від посталих труднощів, та й то — тимчасо-

1 *Lacan J.* Ecrits. — P.870.

во.) Тут ми стикаємося з очевидно хибним застосуванням кон'юнктивного синтеза, згідно з яким висновують: "...отже, то був твій батько, отже, то була твоя мати..." Й хоча цього висновку доходять лишень "по тому", це не має викликати жодного подиву, адже за припущенням все це присутнє від самого початку, але, будучи витісненим, має згодом розкритися вже у застосуванні до всього подальшого. Звідси й маємо магічну формулу подвійної однозначності, тобто сплощення багатозначної реальності на користь символічного відношення між двома артикуляціями: це, отже, було *тим*, що *оте* мало сказати. Все є висновуваним з Едіпа через пояснення, цілком вірогідне, тим паче, що відтворення відбувається шляхом накладання. Мабуть, через те, що Едіп завжди належить до начала — або як історичне чи передісторичне джерело, або як структурна підстава. Таке начало є цілком ідеологічним за суттю і за призначенням. Фактично Едіп є завжди і виключно системою прибуття стосовно відправної системи, встановлюваної суспільною формацією. Все накладається на нього, в тому розумінні, що виробничі відносини та їхні носії, агенти виробництва, а також відповідні лібідозні інвестиції, накладаються на фігури родинного відтворення. Відправна система приховує у собі суспільну формацію, точніше — формації; раси, класи, континенти, народи, царства, влади; Жанна д'Арк і Великий Могол, Лютер й Змія ацтеків. Що ж до системи прибуття, в ній марно шукати будь-що, окрім тата, нені та *Я*. Коли йдеться про *Едіпа як систему виробництва бажання*, то належало б казати, що це — кінець, але аж ніяк не начало. Але ж це цілком інша справа. Ми вже переконалися, що виробництво бажання становить межу суспільного виробництва, одвічну суперечність капіталістичної формації: тіло без органів перебуває на межі детериторизованого соціуму, там де починається пустеля коло воріт міста... Але цілком безперечним є й те, що ця межа неодмінно й негайно відсувається, як щось небезпечне, й відтоді проходить (принаймні, позірно) всередині самої формації. Шизофренія, як виробництво бажання, є межею між молярною організацією та молекулярною множинністю бажання; тепер необхідно, щоб ця межа детериторизації проходила в лоні молярної організації, аби відбувалося накладання її на штучну й підпорядковану територіальність. Тоді маємо подання того, що означувано Едіпом: він відсуває межу, він її інтеріоризує. Краще ціла юрба невротиків, ніж один довершений, не-аутизований шизофренік. Як неперевершений інструмент стадності, Едіп становить єдину підпорядковану та приватну територіальність європейської людини. (До того ж, межа, коли її відсувають, аби убезпечити себе від неї, зсувається всередину Едіпа, між двома його полюсами.)

Кілька слів про сором'язливість психоаналізу щодо історії та політики. Добре знаний прийом: зустріч Великої Людини з Юрбою. Ось ті дві сутності, що їхніми засобами намагаються творити історію, дві маріонетки — Велике Ракоподібне й Божевільне Безхребетне. Але "спочатку був Едіп". З одного боку, маємо велику людину, за едіпівським визначенням: він, отже, убив свого батька; через це нескінченне вбивство, маючи на меті або його скасування й самоідентифікацію з матір'ю, або ж його інтеріоризацію, ставлять себе на його місце, або доходять примирення з ним (зокрема, маємо безліч варіантів, що відповідають невротичному, психотичному, збоченому або "нормальному", тобто сублімованому, розв'язанню проблеми...). В будь-якому разі, велика людина є великою вже з огляду на те, що віднайшла свій непересічний розв'язок конфлікту. Гітлер знищує батька й вивільняє в собі злі материнські сили, Лютер інтеріоризує батька і укладає компроміс з над-*Я*. З іншого боку, маємо юрбу, також згідно з едіпівським визначенням, через вторинні, тобто колективні, батьківські образи; звідси маємо зустріч — Лютер і християни XVI сторіччя, Гітлер і німецька нація — увідповіднення, яке не обов'язково передбачає ідентичність (Гітлер виконує роль батька через "гомосексуальну трансфузію" стосовно жіночної юрби; Лютер виконує роль жінки стосовно християнського Бога). Безперечно, аби уникнути справедливого обурення істориків, психоаналітик вдається до уточнення, що його, мовляв, цікавлять лишень причини певного гатунку, що належить враховувати й "інші" причини, але то вже не його парафія. Втім, він, власне, звертається й до інших причин, аби запропонувати нам певне упередження-передчуття: він враховує інституції тої чи тої доби (римську церкву XVI сторіччя, панування капіталізму в сторіччі XX), і що ж він там убачає? — батьківські образи нового чину, котрі поєднують в собі батька з матір'ю, образи, котрі невдовзі мають зазнати поділу й перегрупування у діях великої людини та юрби. Байдуже, в якому дусі написано ці трактати — ортодоксально фрейдистському, культуралістському чи архетиповому. Всі вони є однаково нудотними. Їх не відкидають як щось належне до прадавнього минулого психоаналізу, їх ще й подосі пишуть в такому дусі, й чимало. Жодного натяку на необережне застосування Едіпа. Та й яке ще застосування тут можна запропонувати? Жодного натяку на двозначний вимір "аплікаційного психоаналізу". Позаяк все це — Едіп, Едіп-у-собі, котрий вже заздалегідь є аплікація, накладання в прямому значенні слова. Коли ж найкращі з психоаналітиків уникають історико-політичних "накладок", це аж ніяк не поліпшує справи, оскільки вони *впираються* у горезвісну скелю кастрації, подаючи її як осердя непозбутньої "нестерпної істини": вони зациклюються на фалоцентризмі, що спону-

кає їх до щонайсерйознішого ставлення до своєї аналітичної діяльності як такої, що від самого початку розвивається в межах родинного мікрокосму, а також до тлумачення безпосередніх інвестицій *лібідо* у соціальне поле як суто уявних залежностей від Едіпа, що в них належить виявити "єдиний сон", "фантазм повернення до Єдності". Кастрація, твердять вони, — ось що відмежовує нас від політики, ось що становить нашу своєрідність, позаяк ми, аналітики, завжди пам'ятаємо, що суспільству теж притаманна триангулярність та символізм!

Якщо припустити, що Едіп виникає шляхом зіставлення, або накладання, то він сам передбачає певний тип лібідозного інвестування соціального поля, продукування та формування цього поля. Звідси — не існує індивідуального Едіпа, як не існує індивідуального фантазму. Едіп є засобом інтеграції в групу, як в адаптованій формі самопродукування, що зумовлює його передачу від покоління до покоління, так і в неадаптивних невротичних станах застою, які блокують бажання у заздалегідь розбудованих глухих кутах. Едіп процвітає так само й у групах підпорядкування, там, де встановлений порядок інвестується безпосередньо у репресивні форми. Та йдеться не про підпорядковані групи, залежні від едіпівських відображень та ідентифікацій, але навпаки: саме едіпівські аплікації залежать від детермінантів груп підпорядкування як відправної системи та від лібідозного інвестування їх (соціальне сходження; службове підвищення; залучення до щабеля експлуататорів...). Отож, маємо *сегрегаційне застосування* у несвідомому кон'юнктивних синтезів, що аж ніяк не збігаються з класовим поділом, хоча це становить неперевершену зброю на службі панівного класу: це те, що навіює почуття "бути з нами дуже добре", почуття приналежності до вищої раси, що їй загрожує небезпека з боку зовнішніх ворогів. Це й Маленький син білих піонерів, це й Ірландець-протестант, вірний пам'яті про перемоги своїх предків, це й Арієць-фашист, представник панівної раси. Едіп залежить від подібних націоналістичних, релігійних, расистських почуттів, але аж ніяк не навпаки: маємо не проекцію батька на проводиря, а накладання проводиря на батька, маємо або "тобі не перевершити свого батька", або "ти маєш перевершити свого батька, знову здобувши велич своїх предків". Лакан чудово показав цей зв'язок між Едіпом і сегрегацією. Проте не в тому розумінні, що сегрегація висновується з Едіпа, що на ньому грунтується братерство братів, позаяк батька вже немає серед живих. Навпаки, саме сегрегаційне застосування становить передумову Едіпа, тою мірою, якою соціальне поле грунтується на родинному зв'язкові, лишень за припущення неймовірного архаїзму, втілення раси в персоналії або в духові — так, я належу до ваших...

Це аж ніяк не питання ідеології. Йдеться про несвідоме лібідозне інвестування соціального поля, яке співіснує, але не збігається з передсвідомими інвестиціями або ж із тим, чим несвідомі інвестиції "мали б бути". Саме тому, коли суб'єкти, індивідуально чи угруповано, чинять явно всупереч своїм класовим інтересам, коли вони пристають до інтересів та ідеалів класу, якому за своїм об'єктивним становищем мали б протистояти, не можна обмежуватися твердженням, що їх уводять в оману ("маси уведено в оману"). Це — не ідеологічна проблема, не проблема хибного знання та ілюзій; це — проблема бажання, тобто *бажання увіходить до інфраструктури*. Передсвідомі інвестиції виробництва здійснюються або мають здійснюватися у відповідності до інтересів класів, котрі протистоять один одному. Але несвідомі інвестиції здійснюються спочатку згідно з застосуванням синтезу, яке не збігається з інтересами суб'єкта бажання, чи то індивідуального суб'єкта, чи то колективного. Вони можуть зумовлювати всезагальне підкорення панівному класові, будучи складовими перервностей та сегрегацій в межах соціального поля, як інвестовані власне бажанням, але зовсім не інтересами. Форма суспільного виробництва й відтворення з її економічними та фінансовими механізмами, її політичними організаціями тощо, сама ця форма як така може бути об'єктом бажання, в цілому або частково, незалежно від інтересів суб'єкта бажання. Не метафорою, ба й навіть батьківською, Гітлер об'єднав навколо себе фашистів. І не завдяки метафорі банківська або біржева операція, цінний папір, купон та кредит зв'язують людей, будь-яких, не лише банкірів. А брунькування грошей, гроші, котрі продукують гроші? Існують соціальні "комплекси", що є достотними комплексами несвідомого, правлячи за індуктори любострастя своєї ієрархії (скажімо, військово-промисловий комплекс як "комплекс"). А ідеології? Едіпові та Фалосові тут нічого робити, позаяк тут вони є залежними, замість слугувати підгрунтям. Це стосується усіх потоків, усіх накопичень, перервностей та флуктуацій; бажання — всюди, де щось пливе і струмує, захоплюючи усіх зацікавлених суб'єктів, але так само й суб'єктів сп'янілих та занурених в сплячку, й несе їх до свого смертельного гирла.

Отже, мета шизоаналізу — аналізувати специфічну природу лібідозних інвестицій в економіці та в політиці й у такий спосіб показати, як бажання може бути детерміноване бажанням власної репресії, притаманним самому суб'єктові бажання (звідси — пульсація смерті у точці розгалуження бажання і соціальності). Все це відбувається не в ідеології, але в її підгрунті. Несвідома інвестиція фашистського або реакційного гатунку може чудово співіснувати поряд із свідомою революційною інвестицією. І навпаки, може статися, що

(принаймні, зрідка) революційна інвестиція на одному рівні з бажанням співіснуватиме з реакційною інвестицією, відповідною свідомому інтересові. В будь-якому разі, свідомі та несвідомі інвестиції не належать до того самого типу, навіть за умови збігу та накладання одна на одну. Ми визначаємо несвідому реакційну інвестицію як відповідну інтересам панівного класу, але таку, що діє незалежно в термінах бажання, через сегрегаційне застосування кон'юнктивних синтезів, звідки висновується Едіп: *Я*, приналежне до вищої раси. Несвідома революційна інвестиція є такою, що бажання своїми власними засобами переструктуровує інтереси панівного класу, вивергаючи потоки, здатні водночас переривати геть усі сегрегації та їхні едіпівські аплікації, здатні галюцинувати історію, марити расами, збаламучуючи континенти. Ні, я не належу до "ваших", я — ззовні, я — детериторизований, "я належу до нижчої раси, споконвіку й довічно..., я — тварюка, я — нігер". Тут знову ж таки йдеться про інтенсійну потужність інвестування та контрінвестування у несвідомому. Едіп вибухає, позаяк вибухають самі умови його існування. *Номадне та багатозначне застосування* кон'юнктивних синтезів протистоїть *сегрегаційному та дво/однозначному застосуванню*. Марення має, так би мовити, два полюси — расистський та расовий, параноїдально-сегрегаційний та шизоїдно-номадний. А поміж ними — безліч тендітних, невизначених зісковзувань, де саме несвідоме перебуває в хитаннях між інерцією реакційного тягаря та рухливістю революційних потенцій. Навіть і Шребер відкриває у собі Великого Могола, долаючи арійський сегрегаційний тягар. Звідси неоднозначність текстів великих мислителів, коли вони заторкують расову тему, таку щедру на всілякі неоднозначності, як сама доля. Тут психоаналіз покликаний розплести нитку перекручень. Адже прочитання текстів ніколи не зводилося до наукових вивертів в пошуках означуваного, тим паче не зводиться воно до сумлінних вправ з означальним, але становить продуктивне застосування літературної машини, монтаж машини бажання, шизоїдну гру, що в тексті почерпує свою революційну силу. "Отже, це існує!", медитація через *Igitur* над расою в сутнісному зв'язку з божевіллям.

* * *

Невичерпним та незмінно актуальним є зібрання едіпівської глупоти. Нас запевняють, що батьки вмирали "впродовж тисячоліть", що "інтеріоризація" батьківського образу здійснювалася впродовж усього палеоліту аж до початку неоліту, "приблизно

8000 років"[1]. Хоч би як ставитися до цієї історії, але, якщо справа стосується смерті батька, то ця новина, достоту, не з тих, що одразу влучають в ціль. Згадаймо Ніцше, хоча було б помилково вважати його глибоко враженим цією історією. Позаяк переживати кончину батька, гайнуючи цілий палеолітичний період на інтеріоризацію, — це не про нього. Навпаки, Ніцше щиро нудьгує над усіма цими історіями навколо померлого батька та померлого Бога і ладен покласти край усій балаканині з цього приводу, модній ще за часів Гегеля. Та ба! Його очікування не виправдалися, й балаканина триває. Проте Ніцше мав намір перейти зрештою до серйозних речей. Він і собі запропонував дванадцять чи то тринадцять версій смерті Бога, аби остаточно з цим покінчити, подавши означену подію як суто комічну. Він пояснював, що подія ця не має жодного значення, його ж бо цікавить лишень останній папа; байдуже, помер Бог, ачи ні, помер батько чи ні, оскільки триває те саме придушення й те саме витіснення; тут — в ім'я Бога або живого батька, там — в ім'я людини або інтеріоризованого померлого батька. Ніцше казав: важливе не саме одкровення про те, що Бог помер, але той час, що потребується, аби визріли плоди цього одкровення. В цьому місці психоаналітик неодмінно тріпнеться й почне дослухатися, вважаючи, що зустрів однодумця: адже відомо, що несвідоме ніколи не поспішає одразу ж перетравити кожну новину; можна навіть процитувати деякі з Фрейдових текстів з приводу несвідомого, котре не відає часу і зберігає речі як єгипетські піраміди. Та Ніцше зовсім не те мав на думці: в нього йдеться не про те, що смерть Бога має пройти довгий шлях до несвідомого, але про те, що, коли будь-що так довго дістається *свідомості* (тобто звістка про смерть Бога), то для *несвідомого* воно тим паче не має жодного значення. Плоди цього одкровення не є наслідком смерті Бога, але те, що смерть Бога не має жодних наслідків, — це вже друге одкровення. Інакше кажучи, чи то Бог, чи то батько, — їх не вбивали ніколи (хіба що за часів палеоліту...). Вбито було лишень саму смерть. Плоди одкровення про смерть Бога — це заперечення і квітування смерті, і брункування життя. Позаяк чи він живий, ачи мертвий — це питання віри, воно не виходить за межі віри. Одкровення про смерть батька — це остання віра, "віра на підставі невіри", про що й твердить Ніцше: "Це насильство завжди виявляє потребу у вірі, у підтримці кроквами, *структурою*..." Едіповою структурою.

Енгельс у "Походженні сім'ї, приватної власності і держави" віддає належне генію Бахоффена, визнаючи присутність в міфах фігур материнського й батьківського права, з їхніми зв'язками

1 *Mendel G.* La Révolte contre le père. — P.: Payot, 1968. — P.422.

та протистоянням. Але він все ж таки увертає один закид, котрий геть усе змінює: можна, мовляв, стверджувати, що Бахоффен у все це вірить, — в міфи, Ериній, Аполона й Афіну. Подібний закид ще більшою мірою стосується і психоаналітиків: можна стверджувати, що вони в усе це вірять (і віруюгь), — в міфи, в Едіпа, в кастрацію. Звісно, вони могли б відповісти нам: справа не в тім, чи ми віримо в це; головне, чи вірить у це несвідоме. Але про що власне йдеться, що то за річ, зведена несвідомим до стану віри? Хто впорскує в несвідоме цю віру? Психоаналіз міг би стати точною дисципліною, лишень узявши віру в дужки, тобто вдавшися до *матеріалістичної редукції* Едіпа як ідеології. Справа не в тім, що Едіп — це хибна віра; будь-яка віра обов'язково є дещо хибне, таке, що обкрадає й придушує справжнє виробництво. Саме тому серед ясновидців навряд чи варто шукати віруючих. Увідповіднюючи бажання Едіпові, ми прирікаємо себе не помічати продуктивну здатність бажання, ми прирікаємо бажання до плутаних снів та фантазій, котрі є не що інше, як його свідоме вираження, ми увідповіднюємо його незалежно існуючим батьку та матері, котрі дають життя, котрі не сприймають свої начала як внутрішні начала бажання. Проблема батька, як і проблема Бога, є породженням абстракції; ця проблема передбачає розірваність зв'язку людини з природою, людини зі світом, передбачає, що людина як людина є створеною чимось зовнішнім стосовно природи й стосовно людини. З цього приводу Ніцше завважує, цілком в дусі Маркса і Енгельса: "Ми здригаємося від сміху, коли подибуємо сусідство людини і світу, розмежованих надмірними претензіями мізерного слівця *і*"[1]. Все інше належить до співрозвитку, однорядності людини й природи, до кругообігу, через який несвідоме, завжди залишаючися суб'єктом, саме себе продукує й відтворює. Несвідоме не додержується шляхів генерації (ані прогресійної, ані регресійної) — від одного тіла до іншого — твій батько, батько твого батька і т.д. Тіло в його організації є об'єктом відтворення у генерації, але не суб'єктом. Єдиним суб'єктом відтворення виступає саме несвідоме, занурене в кругообіг виробництва. І не сексуальність слугує засобом генерації, але генерація тіл перебуває на службі в сексуальності як самопродукування несвідомого. І не сексуальність становить винагороду для *его* в обмін за його упокорення процесові генерації, але, навпаки, саме генерація слугує втіхою для *его*, як його продовження, як перехід від одного тіла до іншого, завдяки чому несвідоме й відтворює себе. Власне в такому розумінні несвідоме завжди було сиротою, тобто породжувало саме себе у тотожності природи й людини, світу й людини. Що ж до проблеми батька, проблеми Бога, допоки ми будемо весь час повертатися до ствердження або заперечення його як такого, до його життя або смерті, проблема ця лишатиметься без-

1 *Nietzsche F.* Le Gai Savoir. — V. — § 346.

глуздою: одне єдине й завжди те саме непорозуміння стосовно природи несвідомого.

Та психоаналітикам конче потрібно продукувати людину абстрактно, тобто ідеологічно, в ім'я культури. Саме Едіп і продукує людину в такий спосіб, привносячи структуру в хибний рух безконечної прогресії або регресії: твій батько, батько твого батька і т.д., невпинно розкручуваний клубок Едіпа — аж до батька Орди, Бога чи палеолітичної людини. Саме Едіп робить із нас людину, заради всього святого та грішного, сказано у зібранні едіпівської глупоти. Далі тон може варіювати, але суть лишається незмінною: тобі аж ніяк не уникнути Едіпа, ти можеш лишень обирати між "невротичною розв'язкою" та "розв'язкою неневротичною". Тон може бути розлюченим, що викриває, так би мовити, психоаналітика-жандарма: всі, хто не визнає Едіпа, є небезбечними девіантами, гошистами, котрих належить піддати соціальним та політичним репресіям, вони надто багато говорять і їм бракує аналітизму (наприклад, д-р Мендель). Як завдяки необережній грі слів аналітик стає фіскалом аналітизму! Або, скажімо, психоаналітик-старійшина, набожний психоаналітик, котрий оспівує незцілювану недостатність буття: хіба ви не бачите, що Едіп рятує нас від Едіпа, він — наша ницість, але й наша велич, залежно від того, чи ставляться до нього невротично, ачи вбачають у ньому структуру, матір святої віри (Ж.М.Пойє). Або ж техно-психоаналітик, схибнутий на ідеї трикутника реформіст, котрий перетворює Едіпа на дивні дари цивілізації — ідентифікацію, депресивно-маніакальний синдром та свободу під знаком безконечної прогресії: "В Едіпові індивід навчається жити в ситуації трикутника, як запоруки своєї ідентичності, та водночас відкриває для себе — або в депресії, або в екзальтації — фундаментальне відчуження, свою непозбутну самотність, як ціну своєї свободи. Фундаментальна структура не має бути лишень узагальненням у часі всієї сукупності досвіду дітей з триангуляції щодо своїх батьків, вона має бути просторовим узагальненням інакших, ніж відносини діти—батьки, триангулярних відношень"[1].

Несвідоме порушує аж ніяк не проблему смислу, але проблему застосування. Стосовно бажання питання полягає не в тому, "що це означає", але в тому, *як це чиниться.* Як вони функціюють, оті машини бажання, твої, мої, з якими збоями, заданими їхнім застосуванням, як вони переходять від тіла до тіла, як припасовуються до тіла без органів, як протиставляють свій режим режимові соціальних машин? Що відбувається зрештою — впорскування мастил у механізм на зразок слухняного коліщатка або ж ладнання пекельної машини? Які тут конекції-узгодження, диз'юнкції-роз'єднання та кон'юнкції-з'єднання, яке тут застосування синтезів? Це геть нічого не репрезентує, але

1 *Hochmann J.* Pour une psychiatrie communautaire. — P.38.

продукує, нічого не означає, але функціює. Саме зі скасуванням питання "що це означає?" приходить бажання. Будь-яка постановка проблеми мови уможливлюється тією мірою, якою лінгвісти та логіки звільняються від смислу, і найпотужніший потенціал мови було виявлено саме тоді, коли фукціювання почали розглядати як роботу машини, котра створює певний ефект, котра щось продукує і має певне застосування. Як казав Малкольм Лоурі про свої праці, це все, що завгодно, відколи воно починає функціювати, " й воно функціює, будьте певні, позаяк я сам мав подібний досвід", — це машинерія[1]. Нехай же смисл буде всього-на-всього застосуванням, вього-на-всього непорушним принципом, нібито на підставі *іманентних критеріїв*, здатних визначати законні застосування, протиставляючи їх незаконним, котрі вимагають референції між застосуванням і передбачуваним смислом, відтворюючи своєрідну трансценденцію. Трансцендентальний, за визначенням, аналіз власне й має виявляти такі критерії, іманентні полю несвідомого як такі, що суперечать трансцендентальним екзерсисам на тему "що це означає?". Шизоаналіз є воднораз і трансцендентальним, і матеріалістичним. Поряд із тим він є критичним, в тому розумінні, що його цариною є критика і скеровування Едіпа до точки його самокритики. Шизоаналіз має намір дослідити трансцендентне несвідоме замість метафізичного; матеріальне — замість ідеологічного; шизофренічне — замість едіпівського; буквальне — замість фігуративного; реальне — замість символічного; машинне — замість структурального; молекулярне, мікроскопічне та "мікрологічне" — замість молярного та стадного; продуктивне — замість виражального. Й ідеться саме про практичні засади як підходи до "лікування".

Отже, як ми вже з'ясували, іманентні критерії виробництва бажання визначають законне застосування синтезів, цілком відмінне від едіпівського застосування. І з огляду на це виробництво бажання незаконні едіпівські застосування постають як мультиформи, що завжди обертаються навколо однієї й тієї самої помилки й перевертаються на теоретичні та практичні паралогізми. По-перше, йдеться про протиставлення часткового та неспецифікованого застосування конективних синтезів глобальному та специфікованому едіпівському застосуванню. В цьому глобально-специфікованому застосуванні належить розрізняти таких два аспекти — батьківський та подружній, що їм відповідає триангулярна Едіпова структура та її відтворення. Воно ґрунтується на паралогізмі екстраполяції, котра, зрештою, конституює формальну причину Едіпа та чинить свій тиск незаконності на всю сукупність операцій: вилучається з означального ланцюжка цілий трансцендентний об'єкт, як деспотичне означальне, що від нього відтепер увесь ланцюжок нібито залежить, позначаючи ним недостат-

1 *Lowry M.* Choix de lettres. — P.86—87.

ність у кожній позиції бажання, пов'язуючи таким чином бажання із законом, породжуючи ілюзію розточення. По-друге, інклюзивне, або необмежувальне застосування диз'юнктивних синтезів протистоїть едіпівському їх застосуванню, ексклюзивному та обмежувальному. Що ж до цього обмежувального застосування, воно має два полюси — уявний та символічний, припускаючи вибір лише між символічними виключними відмінностями і уявною недиференційованістю, корелятивно детермінованими Едіпом. На цей раз ми бачимо, як саме діє Едіп, який його спосіб дії, тобто *double bind*, подвійний глухий кут. По-третє, номадне та багатозначне застосування кон'юнктивних синтезів протистоїть сегрегаційному та дво/однозначному застосуванню. Тут таке дво/однозначне, незаконне з точки зору самого несвідомого, застосування ще передбачає, так би мовити, два аспекти: аспект расистський, націоналістичний, релігійний тощо, який шляхом сегрегації утворює відправну систему, та аспект родинний, який шляхом накладання утворює систему прибуття. Звідси маємо третій паралогізм — паралогізм накладання, який фіксує Едіпову передумову, встановлюючи систему дво/однозначних відношень між детермінантами соціального поля та родинними детермінантами, уможливлюючи в такий спосіб і з необхідністю спричинюючи спрямування лібідозних інвестицій на одвічний дуплет "тато-неня". Ми аж ніяк не вичерпали весь перелік паралогізмів, які на практиці скеровують лікування в напрямі затятої едіпізації, зради бажання, повернення несвідомого в ясла, до машин нарцисизму для маленьких балакучих і зверхніх *Я*, до нескінченного поглинання капіталістичної додаткової вартості, до потоку слів супроти потоку грошей — до нескінченної історії психоаналізу.

Три головних непорозуміння з приводу бажання, що звуться "недостатність", "закон" та "означальне", це одне єдине й завжди те саме непорозуміння — ідеалізм, котрий формує концепцію обожнення несвідомого. Причому ці поняття тлумачать в термінах комбінаторики, котра недостатність перетворює на порожнє місце, але аж ніяк не втрату, закон — на правило гри, а не заповіт, означальне — на чинник розподілу, а не смислу; бездоганна комбінаторика, що тягне за собою теологічний кортеж — недостатність буття, провину, означеність. Структуральна інтерпретація відкидає будь-яку віру, підіймається над образами, визначаючи *заборону й порушення* як структурові оператори. Але яка хвиля виносить усі ці поняття на поверхню з глибин їхнього прихованого буття — хіба не релігійність? Наукове знання як невіра є останнім притулком віри, і, як казав Ніцше, завжди існувала лишень одна психологія — психологія жрецтва. Щойно у бажання привносять недостатність, скасовується будь-яке виробництво бажання, його редукують до

виробництва фантазму; проте знак аж ніяк не продукує фантазм, фантазм є продуктом реальності й позицією бажання в реальності. Припасувавши бажання до закону, лише поновлюють у правах стару заяложену істину — немає закону, тож немає бажання; достоту, знову повертаємося до одвічної операції споконвічної репресії, що замикає на несвідомому порочне коло заборони й порушення — білої меси й чорної меси; але знак бажання ніколи не є знаком закона, він є знаком сили. Хто ж зважиться назвати законом той факт, що бажання розвиває й утверджує свою силу, що всюди, де воно присутнє, вивергаються потоки та розтинаються сутності? ("Я побоююсь говорити про хімічні закони; це слово має моральнісний присмак".) Відколи бажання упідлеглили означальному, воно знову потрапило в ярмо деспотизму, що має своїм неуникним наслідком кастрацію, що в ній зринають легко впізнавані характерні риси самого означального, — завжди маємо точку як знак множини вимірів, багатозначність як начало гранично пунктуальної семіології, семіології точок.

Кажуть, що несвідоме суцільно чорне. Рейху й Маркузе нерідко закидають прихильність до "руссоїзму", натуралізму: надто ідилічного тлумачення несвідомого. Та хіба ж справедливо приписувати несвідомому всі ті страхіття, що можуть бути тільки страхіттями надто самовпевненої свідомості й віри? Хіба ж перебільшенням буде сказати, що в несвідомому куди менше жорстокості, страху й тому подібних речей, аніж у свідомості наступника, воєначальника або керівника держави? Несвідомому притаманні свої химери, але вони — не антропоморфні. Не сон розуму породжує чудовиська, а радше пильна і невсипуща раціональність. Несвідоме руссоїстичне, будучи людино-природним. А що злостивого та підступного в самому Руссо? Порушення, провина, кастрація: чи є це детермінантами несвідомого, ачи то є *спосіб бачення жерця*? Безперечно, існує чимало й інакших способів, опріч психоаналізу, аби едіпізувати несвідоме, вчинити йому провину, оскопити його. Але психоаналіз започатковує та розгортає цілий рух, він винаходить останнього жерця. Едіпівський аналіз накидає будь-якому синтезові несвідомого трансцендентальне застосування, яке утверджує його *перетворення*. Чи можна вважати, що практичне завдання психоаналізу становить так би мовити зворотне *повернення*: утвердження синтезів несвідомого у їхньому іманентному застосуванні. Розедіпізація, розведення павутиння тата-нені, спростування віри, заради вивільнення виробництва засобами машин бажання, економічних та соціальних інвестицій, царини, що в ній досі порпається войовничий аналіз. Нічого не буде зрушено, допоки не задіяно машини бажання. Це означає насправді досить конкретне втручання: псевдо-нейтральну доброзичливість ана-

літика-едіпіанця належить перевернути на щиру недоброзичливість — ти примушуєш мене випорожнюватися вкупі з Едіпом, тож, якщо ти і далі чинитимеш своє, я припиняю аналіз! Або електричний шок, або облиш твердити своє тато-неня! — Так, звісно, "Гамлет живе в кожному з вас, так само, як і Вертер", а також Едіп, та й усе, що вам заманеться, *але* "ви вирощуєте єдиноутробні руки та ноги, єдиноутробні вуста та вуса; оживляючи спомин про вмерлих, ваше *Я* перетворюється на своєрідну мінеральну теорему, яка невпинно доводить марноту життя... *Хіба ж ви народилися Гамлетом? Або ж ви радше самі у собі породили Гамлета? Навіщо постійно вертатися до міфу?*"[1] Зречення міфів означає привнесення дещиці радості та відкритості в психоаналіз. Адже такий він безрадісний, похмурий, такий нескінченний, такий передречений! Можна було б зауважити, мовляв, шизоїд також не надто весела істота. Втім, чи не спричинено його смуток саме нестерпністю едіпізації та гамлетизації, що опосіли його, бідолашного, звідусіль? Тож чи не краще втекти звідси в тіло без органів, замкнутися в ньому, замкнувши його на собі. Маленькі радощі — це шизофренія як процес, але не шизоїд як клінічна сутність. "Процес ви перетворили на ціль..." Коли б психоаналітика примусили увійти до царини продуктивного несвідомого, він почував би себе там таким саме чужинцем вкупі зі своїм театром, як акторка Комеді Франсез — на заводі чи середньовічний кюре — при цеховому конвеєрі. Запуск виробничих потужностей, підключення машин бажання: все, що відбувається на цьому заводі, все, що становить собою його виробничий процес, його ганьба та його слава, його радощі та печалі, — усе це подосі лишається незбагненним.

* * *

Ми спробували проаналізувати форму, спосіб відтворення, причину (формальну), передумову та саму методу побудови едіпівського трикутника. Але ми вводимо в аналіз реальні сили, реальні причини, що визначають цей трикутник. Головна лінія відповіді, як її було накреслено Рейхом, є доволі простою: вона криється в соціальній репресії, в силах соціальної репресії. Втім, така відповідь залишає, принаймні, дві проблеми, ба й навіть загострює їх: з одного боку, специфічне ставлення витіснення до репресії; з іншого — особливе становище Едіпа в системі витіснення—репресії. Очевидно, що ці дві проблеми пов'язані одна з одною: *якби витіснення було спрямоване* на інцестуозні бажання, воно, завдяки цьому, набувало б незалежності та первинності, як конституйвна умова обміну та загалом усього соціуму,

1 *Miller H.* Hamlet. — P.156.

стосовно репресії, яка здійснює не що інше, як повернення витісненого в лоно конституйованого суспільства. Отже ми маємо спершу розглянути друге питання: чи спрямоване витіснення на "едіпів комплекс" як адекватне вираження несвідомого. Чи варто вслід за Фрейдом стверджувати, що "едіпів комплекс", у відповідності до двох його полюсів, є або витісненим (але не безслідно, залишаючи можливість повернень, а звідси — зіткнення із заборонами), або скасованим (але, завважмо, його буде передано дітям, з якими та сама історія розпочнеться ізнов)?[1] Тож запитаймо, чи справді Едіп виражає бажання? Адже якщо він є бажане, то саме його стосується витіснення. Проте фрейдівський аргумент з цього приводу змушує нас замислитися: Фрейд посилається на ремарку Фрезера, згідно з якою "закон забезпечує захист лише щодо того, що людина здатна чинити під тиском певних своїх інстинктів; отже, з визначеної законом заборони на інцест ми маємо виснувати, що існує природний інстинкт, який спонукає нас до інцесту"[2]. Інакше кажучи, йдеться про те, що, коли це заборонено, саме це й становить об'єкт бажання (тобто нема потреби забороняти те, що не є бажаним). Так от, саме ця наївність щодо закону, нерозуміння його вивертів та прийомів і змушує нас замислитися.

Безсмертний батько із "Смерті в кредит" репетує: "Ти хочеш вбити мене, саме цього ти хочеш? Кажи!" Але ж ми не хотіли нічого подібного. Ми не хотіли, щоб паровоз був татом, а вокзал — ненею. Ми хотіли лишень невинності й миру — і щоби нас облишили поратися з нашими маленькими машинами; о виробництво бажання! Безперечно, частини тіл матері й батька зчеплено в ланцюжки, розчеплення ланцюжка відсилають нас до батьків, батьки присутні там як деякі стимули, що запускають підприємства, включають становлення рас і континентів. Та що за дивна фрейдівська манія пов'язувати з Едіпом геть усе, що аж ніяк не лізе в едіпівські рамці, — починаючи з "книжкових" галюцинацій і марення потерпання (вихователь як субститут батька та книга як сімейний роман). Фрейд щиро обурювався, коли Юнг, заради жарту, казав, що Едіп насправді не міг існувати, адже навіть і дикун віддавав перевагу юній красуні перед своєю матір'ю або бабусею. Та якщо йдеться про Юнгову зраду, то полягала вона аж ніяк не в цьому нехитрому жарті, котрий можна розуміти, власне, як натяк на те, що мати дістає функцію вродливої дівчини, так само як дівчина — функцію матері; головне для дикуна — або для дитини — зібрати й завести оті машини бажання, аби вони працювали, вивергаючи свої потоки, здійснючи свої зупинки. Закон каже: ти не візьмеш за дружину матір свою і не вб'єш батька свого. І ми, слухняні й тя-

---

1 *Freud S.* La Disparition du complexe d'Oedipe. — P.: PUF, 1923. — P.120.
2 *Freud S.* Totem et tabou. — P.: Payot, 1912. — P.143.

мущі суб'єкти закону, кажемо собі: *саме цього* я й хотів! А чи спадає нам на думку, що закон — паплюжник, що в нього є свій власний інтерес, щоб ганьбити й потворити того, кого він вважає винним, кого він воліє бачити винним, того, кого він хоче примусити відчувати себе винним? Нібито безпосередньо з витіснення можна висновувати про природу витісненого, а також із заборони — про природу забороненого. Тут ми маємо ще один типовий паралогізм, четвертий, що його належало б назвати паралогізмом *заміщення*. Позаяк виявляється, шо закон забороняє дещо цілковито фіктивне в категоріях бажання або "інстинктів", аби переконати нас, як суб'єктів закону, що ми мали намір, відповідний цій фікції. І це — єдиний спосіб, в який закон може уїсти нас за намір і накинути провину несвідомому. Одне слово, це вже не палиця о двох кінцях, звідки можна дійти висновку щодо формальності заборони того, що заборонено. Ми потрапляємо в ситуацію палиці о трьох кінцях, коли такий власне висновок стає цілковито незаконним. Нам належить розрізняти ці речі: репрезентацію, що править, скеровує витіснення; витіснений репрезентант, що улягає витісненню; заміщене репрезентоване, фальшиву позірність, що в її пастку уклепується бажання. Саме так, Едіп — це фальшивий образ. Це не та царина, де діє витіснення, і не та річ, що на неї спрямоване витіснення. Це навіть не повернення до витісненого. Це — штучний продукт витіснення. Він є всього-на-всього репрезентоване, і, власне як таке, він є індукованим витісненням. Він бо ж не є чинним поза заміщенням бажання, поза провокацією *бажання наслідків*, відзначеного цілковитою готовністю до покарання, сповна достиглого для покарання; його-то він і ставить на місце *первинного бажання*, якого воно власне стосується, в принципі чи фактично. Лоуренс, котрий сперечається з Фрейдом аж ніяк не заради утвердження Ідеалу, але беручи до уваги потоки сексуальності, інтенсії несвідомого, котрий занепокоєний тим, що коїть Фрейд, замикаючи сексуальність в Едіповій дитячій кімнаті, Лоуренс завбачує цю операцію заміщення і протестує що сили: ні, Едіп — це не стан бажання і потягу, це *ідея*, лишень ідея, на яку нас надихає витіснення, спрямоване на бажання; це навіть не компроміс, але ідея в ім'я витіснення, в ім'я його пропаганди й поширення. "Рушійною силою інцесту є логічна дедукція людського розуму, котрий вдається до цієї крайності для самопорятунку... Це — передусім і власне — логічна дедукція розуму, ба й навіть здійснювана несвідомо, яка по тому впроваджується у царину пристрастей, де править за принцип дії... Це не має нічого спільного з активним несвідомим, мерехтливим, тремтливим, мандрівним... Ми розуміємо, що несвідоме не містить в собі нічого від ідеального, жодних носіїв щонайменшої дещиці концептуального світу, і, як насл-

док, нічого особистісного, позаяк форма особистості, так само, як і *его*, належить свідомому або ментальному суб'єктивному *Я*. Отож перші наближення аналізу є, або мають бути, такою мірою позаособистісними, що *так звані людські стосунки залишаються поза грою*. Перший контакт не є ані особистісним, ані біологічним, факт, що його психоаналіз так і не збагнув"[1].

Едіпівські бажання жодним чином не витіснено, вони попросту позбавлені статусу існування. Проте вони перебувають в інтимних стосунках із витісненням, але в інакшому розумінні. Вони є принадою, оманою, що завдяки їй витіснення заманює бажання у пастку. Якщо бажання витіснено, то не через те, що воно спрямоване на оволодіння матір'ю або на смерть батька; навпаки, лишень будучи витісненим, воно набуває такого змісту, воно ховається за такою машкарою лишень за умов витіснення, котре й моделює цю маску, й увібгає під неї бажання. Втім, можна піддати сумніву, що інцест становить справжню заваду для становлення суспільства, як стверджують прихильники концепції *обміну*. Справжня небезпека приходить ззовні. Якщо бажання витіснено, то через те, що будь-яка позиція бажання, хоч би якою мізерною вона була, щось заперечує у встановленому суспільному ладі: не тому, що бажання асоціальне, навпаки. Але воно збурює; немає такої машини бажання, що її можна було б запустити, не підірвавши тої чи тої клітинки соціуму. Всупереч переконанням деяких революціонерів, бажання у своїх засадах є революційним — воління, не дозвілля! — і жодне суспільство не в змозі додержуватися позиції бажання, не компрометуючи свої експлуататорські, репресійні та ієрархічні структури. Якщо суспільство ототожнює себе зі своїми структурами (до речі, потішна гіпотеза) в такому разі, так, бажання становить для нього суттєву загрозу. Тоді для суспільства є життєво важливим придушення бажання, а ще кращим за репресії є винайти спосіб, аби репресія, ієрархія, експлуатація, будь-яке поневолення самі стали бажаними. Достоту прикро, що доводиться говорити про такі елементарні речі: бажання загрожує суспільству не через те, що воно є бажанням переспати зі своєю матір'ю, але через те, що воно є за природою революційним. І це зовсім не означає, що бажання є чимось іншим, ніж сексуальність, але означає лише, що і сексуальність, і кохання не живуть у спальні Едіпа, вони прагнуть роздолля, вони вивергають дивні мандрівні потоки, котрі не можна втримати в межах усталеного порядку. Бажання не "хоче" революції, воно є революційним саме як таке і мимоволі, воно хоче лише того, чого воно хоче. З перших кроків нашого дослідження ми наполягали водночас на тому, що суспільне виробництво і виробництво бажання становлять одне

1 Див.: *Lawrence D.H.* Psychanalyse et inconscient // Homme d'abord. — Bibl.10—18. — P.219—256.

ціле, а також на тому, що вони відрізняються за своїм режимом, тому ж бо соціальні форми виробництва суттєвим чином придушують виробництво бажання, а виробництво бажання ("достотного" бажання) володіє скарбом, заради якого можна висадити в повітря цілу суспільну формацію. Та що ж воно таке, оте достотне бажання, якщо і репресія є також бажання? Аби їх розрізнити, ми вимагаємо дуже поступового, повільного аналізу. Позаяк, не варто вдаватися до самоомани, навіть за протилежного застосування йдеться про *одні й ті самі синтези*.

Цілком очевидно, що психоаналіз розраховує на позірний зв'язок, що в ньому Едіп має бути об'єктом витіснення, ба й навіть його суб'єктом за посередництва над-*Я*. Він очікує від цього культурного виправдання витіснення, висуваючи його на передній план, і вже не розглядає проблему репресії як вторинну з погляду несвідомого. Завдяки цьому критика схоплює консервативний або реакційний поворот Фрейда, відколи він надав витісненню самодостатньої цінності як умові культури, котра бавиться вправами з протиборства інцестуозним потягам: Рейх навіть стверджує, що великий поворот у фрейдизмі, *відмова від сексуальності*, відбувався, коли Фрейд пристав до ідеї первісної, або первинної тривоги, котра запускає ендогенний механізм витіснення. Звернімо увагу на статтю 1908 року, присвячену "цивілізованій сексуальній моралі": Едіпа тут ще не згадувано, витіснення розглядається в репресивній функції, яка спричинює заміщення й впливає на конкретні потяги в тому вигляді, в якому вони своєрідним чином репрезентують певний тип виробництва бажання, перше ніж протистояти інцестуозним та іншим потягам, що становлять загрозу законним подружнім стосункам. Та згодом вочевиднюється, що мірою висунення проблеми Едіпа й інцесту на передній план власне витіснення та його кореляти, відмова та сублімація, дістають опертя у вимогах, за припущенням трансцендентальних, цивілізації, водночас психоаналіз дедалі більше занурюється у родинне й ідеологізоване бачення справи. Мабуть, зайво знову спинятися на реакційних компромісах фрейдизму і навіть на його "теоретичній капітуляції" — це вже було викладено, неодноразово, доволі глибоко, строго й з усіма належними нюансами[1]. Ми не вбачаємо жодних проблем у співіснуванні в рамцях однієї теоретичної й практичної доктрини революційних, реформістських та реакційних елементів. Ми не додержуємося позиції на зразок "це належить або визнати, або відкинути" на тих під-

1 Див.: *Reich W.* La Fonction de l'orgasme. — P.165—181; *Marcuse H.* Eros et civilisation. — P.: Ed. de Minuit, s.a. — Ch.I sq. Див. також нещодавні дописи: *Gantheret F.* Freude et la question socio-politique // Partisan. — Fevrier 1969. — № 46. — P.85; *Brohm J.-M.* Psychanalyse et révolution // Ibid. — P.97.

ставах, що теорія, буцімто, завжди виправдовує практику, будучи з неї народженою, що, буцімто, можна заперечувати процес "лікування", лишень починаючи з елементів, вилучених саме з цього процесу. Хіба ж будь-яка велика доктрина не становила *багатоскладове утворення*, не складалася зі шматків та уламків, із суміші розрізнених кодів, кодексів та течій, часткових та похідних, що визначає самий її розвиток та становлення? Хіба можна закидати комусь його неоднозначні стосунки із психоаналізом, не зазначивши спершу, що психоаналіз і собі побудований на неоднозначних в теоретичному та практичному розумінні стосунках із тим, що він виявляє, та силами, що ними він управляє. Та якщо критичний нарис фрейдівської ідеології вже викладено, й викладено чудово, то історію руху, навпаки, навіть не накреслено: структуру психоаналітичного угруповання, його політику, його тенденції, його осердя, його самозастосування, його самогубства й безумства, величезне над-*Я* угруповання, увесь перебіг подій на поверхні "цілого тіла" великого метра. Так звана монументальна праця Джонса не проривае цензуру, але кодифікує її. Як співіснують три елементи: елемент дослідницький і піонерський, революційний, що лежить у підгрунті відкриття виробництва бажання; елемент культурний, класичний, що редукує все до сцени едіпівської театральної репрезентації (повернення до міфу); й нарешті, третій елемент, що викликає найістотніші побоювання, своєрідний рекет, що прагне респектабельності, визнання та інституціалізації, величезне підприємство з поглинання додаткової вартості, з кодифікації нескінченно незавершуваного лікування, з цинічного виправдання ролі грошей та всіляких вигод для усталеного ладу від усіх цих речей, — як вони співіснують? У Фрейда все це присутнє — фантастичний Христофор Колумб, геніальний буржуазний читач Гете, Шекспіра й Софокла, Аль Капоне під маскою.

Заслуга Рейха полягає в тому, що він виявляє, яким чином витіснення залежить від репресії. Це не означає жодного поплутування цих двох концептів, проте репресія достоту потребує участі витіснення, для формування упокорених суб'єктів і забезпечення відтворення суспільної формації, а водночас і своїх власних репресивних структур. Та радше не соціальну репресію належить розуміти як таку, що випливає з родинного витіснення, котре завжди співіснує з цивілізацією, але саме це витіснення — у функції репресії, пов'язаної з даною формою соціального виробництва. Репресія стосується бажання, і не лише бажання, але й — через сексуальне витіснення — потреб та інтересів. Родина постає як повноважний агент такого витіснення — там, де вона власне утверджує "масове психологічне відтворення суспільно-економічної системи". Звісна річ, з цього ще не варто висновувати, що бажання є едіпівським за своєю

природою. Навпаки, саме придушення бажання або витіснення, тобто *застій* лібідозної енергії, актуалізує Едіпа і затягує бажання у цей глухий кут, створюваний репресивним суспільством. Рейх був першим, хто порушив проблему відношення між бажанням та соціальним полем (тут він пішов далі Маркузе, котрий збувається доволі поверховим розглядом). Його можна вважати за справжнього засновника матеріалістичної психіатрії. Поставивши проблему в термінах бажання, він був першим, хто не пристав до пояснень в дусі марксистських хрестоматій, де без зайвих мудрощів сказано, що маси було засліплено, обдурено... Але ж позаяк концепт бажання в нього не дістав достатньої визначеності, йому не вдалося увести бажання в саму економічну інфраструктуру, виявити місце потягів у суспільному виробництві. Таким чином, революційне інвестування видавалося йому таким, що в ньому бажання збігається з економічною раціональністю; що ж до реакційного інвестування мас, то тут він вважав за доцільне знову звернутися до ідеології, тим паче, що психоаналіз претендував на виключну роль у поясненні всього суб'єктивного, негативного та забороненого, всіляко уникаючи вторгнення безпосередньо у царину позитивного революційного руху і, так би мовити, творчого бажання (а чи не було це своєрідним поверненням до узвичаєних помилок та ілюзій?). Хоч би там як, але Рейх створив, в ім'я бажання, пісню життя в психоаналізі. Поступаючися зрештою фрейдизмові, він викривав острах перед життям, повернення до аскетичного ідеалу, культурний бульон із нещасної свідомості. Краще, запевняв він, вдатися до дослідження оргона, як космічного елемента бажання, аніж за існуючих умов залишатися психоаналітиком. Йому цього не подарували, хоча Фрейду було-таки дано велике прощення. Рейх першим спробував примусити працювати як єдине ціле аналітичну та революційну машину. І врешті-решт зостався зі своїми власними машинами бажання, з отими параноїдальними, чудотворними, безшлюбнісними скриньками з бляшаними стінками та жмихом і ватою усередені.

Нехай витіснення відрізняється від репресії через його несвідомий характер і за його результатом ("навіть зеперечення бунту стає несвідомим"), ці відмінності є виразами їхньої відмінності за природою. Очевидно, що звідси не можна висновувати будь-що про природу реальної залежності між ними. Витіснення є таким, як репресія, коли вона стає бажаною, перестаючи бути свідомою; це витіснення провокує бажання наслідків, створюючи фальшивий образ того, на що саме воно спрямоване, звідки й походить його позірна незалежність. Власне кажучи, витіснення становить засіб репресії. Те, чого воно стосується, — виробництво бажання — є також об'єктом репресії. Але фактично воно від самого початку передбачає подвійну опера-

цію: так би мовити, однією рукою суспільна формація делегує свою владу інстанції витіснення, іншою ж — придушуване бажання нібито поновляється у своїх правах через фальшивий образ, через заміщення, викликане витісненням. Маємо водночас делегування витіснення соціальною формацією і викривлення, зсув структури бажання через витіснення. Родина й є той вповноважений агент витіснення, тобто, власне кажучи, саме витіснення; інцестуозний потяг — це викривлений образ витісненого. "Едіпів комплекс", едіпізація, є, отже, плодом подвійної операції. *Одним рухом репресивне суспільне виробництво дозволяє заступити його місце родині як чиннику витіснення, а та накидає виробництву бажання перевернутий образ, котрий подає витіснення як родинні інцестуозні потяги.* Відношення одного виробництва до іншого заступає відношення родина—потяги, що становить відволікальний маневр, в якому неодмінно заплутується психоаналіз. Зрозуміло, що в цій операції зацікавлене передусім суспільне виробництво, котре в інакший спосіб не здатне протистояти бунтівним силам і революції бажання. Коли бажанню пропонують криве люстерко інцесту (хіба ж ти не цього волів?), його перетворюють на щось соромітницьке, заганяють його в глухий кут і, пошиваючи в дурні, примушують до самозречення в ім'я вищих інтересів цивілізації (а що як усі люди чинитимуть так, одружуючись на своїх матерях й залишаючи сестер для себе? це ж скасувало б будь-які засади диференціації та обміну!..). Що ж тут вдієш? *Каламутна та аж ніяк не мілководна стічна канава* — отой інцест.

Але якщо зацікавленість у цій операцій з боку суспільного виробництва — річ цілком очевидна, то що її уможливлює з боку виробництва бажання — не зовсім зрозуміло. Втім, почасти ми можемо відповісти й на це запитання. Досить лишень, аби суспільне виробництво встановило на реєстраційній поверхні соціуму інстанцію, таку саме в'їдливу і здатну так саме вписатися у площину реєстрації бажання. Й подібна інстанція існує; це — родина. Вона, по суті, належить до царини реєстрації суспільного виробництва, власне як система відтворення виробників. І, з іншого боку, реєстрація виробництва бажання на тілі без органів, безперечно, здійснюється за посередництва генеалогічного дерева, аж ніяк *не родинного*: батьки увіходять до нього лише як часткові об'єкти, потоки, знаки, як агенти, чинники процесу, носії його перервності. Дитина не більш як цнотливо "співвідносить" з батьками дещо з усього дивного виробничого досвіду, набутого у роботі зі своїм бажанням; та досвід цей не асоціює *себе* з ними як такими. Таким чином, тут фактично й починається згадувана операція. Під дією упереджувальної соціальної репресії родина залучається до мережі генеалогії бажання й, у свою чергу, здійснює відчуження будь-якої генеалогії,

конфіскує *нумен* (але ж, погляньмо, Бог — це тато...). Подають же справу так, буцімто, досвід бажання "спів"-відноситься з батьками, а родина відіграє в ньому роль вищого закону. Часткові об'єкти підпорядковують славнозвісному законові тотальної єдності, котра, буцімто, зазнає *недостатності*. Диз'юнкцію підпорядковують альтернативі — або недиференційованість, або виключність. Родина, таким чином, залучається у виробництво бажання й спрямовує свої сили, з найраннішого віку, на скоєння зсуву, неймовірного, нечуваного витіснення. Її вповноважено суспільним виробництвом чинити витіснення. Й, таким чином, вона проникає у реєстрацію бажання, саме тому, що тіло без органів, де відбувається ця реєстрація, вже здійснює — як ми переконалися — *первинне витіснення* у виробництві бажання. Звідси маємо *вторинне витіснення* в родині (психоаналіз чудово продемонстрував відмінність між цими двома різновидами витіснення, втім, аж ніяк не збагнувши значення їхньої відмінності й, тим паче, їхньої відмінності за режимом). Витіснення не задовольняється власне витісненням реального виробництва бажання, але надає образу витісненого очевидного зсуву, заміщуючи родинну реєстрацію реєстрацією бажання. Система виробництва бажання засвоює славнозвісну едіпівську фігуру лишень у родинній редакції, через свою власну реєстрацію, перекдад-зрадження.

Ми, здавалося б, поводимося не цілком послідовно, коли від тверджень про те, що Едіп нічогісінько не являє собою (в організації виробництва бажання — і в дорослого, і в дитини), переходимо до запевнень, що він присутній повсюдно (у справі приборкання несвідомого, репрезентації бажання та несвідомого). Ми, звичайно, аж ніяк не ладні вважати Едіпа винаходом психоаналізу. Навпаки, все свідчить про протилежне: суб'єкти психоаналізу прибувають сюди вже цілковито едіпізованими, він тут очікує на них до запитання... Витин з повідомлень преси, передсмертна заява Стравінського: "Моє нещастя — я в цьому певен — полягало в тому, що я був віддалений від свого батька, а мати дарувала мені надто мало щирого почуття. Тоді я вирішив, що одного дня я їм ще доведу своє..." Та навіть якщо митцям властиво вдаватися до цієї теми, то нам не варто додержуватися звичайної для сумлінного психоаналітика делікатності. Якщо музикант запевняє нас, що його музика виражає не активні та войовничі сили, але реактивні, тобто сили реакції на тата-неню, то нам лишається звернутися до улюбленого ніцшевського парадоксу, надавши йому незначної модифікації: Фрейд як музикант. Ні, психоаналітики нічого не винайшли, хоча дещо вигадали й започаткували, щоправда, в інший спосіб, куди більшою мірою грунтований на законі, куди більш дієвий, насильницький. Психоаналітики тільки те й чинять, що додають своє останнє зусилля, аби досягти зсуву всього несвідомого.

Вони тільки те й чинять, що примушують несвідоме говорити, додержуючися трансцендентального застосування синтезу, впровадженого у несвідоме іншими силами — Глобальними персоналіями, Цілісним об'єктом, Великим фалосом, Жахливою недиференційованістю уявного, Символічними диференціаціями, Сегрегацією тощо. Вони тільки те й винайшли, що запровадили трансфер, трансферного Едіпа, кабінетного Едіпа від Едіпа, особливо небезпечного та заразного; нарешті суб'єкт оволодіває предметом свого воління й присмоктується до свого жаданого Едіпа на тілі психоаналітика. І цього вже занадто, але Едіпа впроваджують ще й у родині, а не лише в кабінеті аналітика, останньому притулку, останній едіпівській територіальності. А втім, Едіп не породжений родиною: едіпівські застосування синтезів, едіпізація, триангуляція, кастрація — усе це натякає на сили, дещо могутніші, дещо потаємніші, ніж психоаналіз, родина, ідеологія, хоч би й у їхньому потрійному союзі. Йдеться про сили суспільного виробництва, відтворення та репресії. Достоту, потрібні куди потужніші сили, аби здолати силу бажання, упокорити його й позаміщувати все, що було в несвідомому, по суті, активного, агресивного, творчого, продуктивного та войовничого, на реакції, що в їх підґрунті маємо тата-неню. Саме в цьому розумінні, як ми переконалися, Едіп є *аплікацією*, накладанням, а родина — повноважним агентом. Але через оте накладання дитині заважко жити в подобизні кута. "Ця дитина, / її там немає, / вона — всього-на-всього кут, / кут призначення, / й у тому куті її нема... / отже цей світ батька—матері є саме те, що має піти геть, / саме цей світ подвоєно-подвійний, / у стані постійного розпаду, / у своєму постійному прагненні до єднання... / те, навколо чого обертається вся система цього світу / за підступної підтримки з боку наймракобіснішої організації", — пише Арто![1]

* * *

У 1924 році Фрейд запропонував критерій простого розрізнення неврозів і психозів: у неврозі *Я* підпорядковане вимогам реальності, ризикуючи дійти цілковитого витіснення імпульсів *Воно*; що ж до психозу, то тут *Я* перебуває під сильним упливом *Воно*, ризикуючи цілковито порвати з реальністю. Здебільшого потребувався неабиякий час, аби та чи та ідея Фрейда дісталася Франції. Та не ця. Того ж таки року в "Медико-психологічних аналах" з'являється наукове повідомлення про випадок шизофренії, супроводжуваний ілюзією подвійників: пацієнтка виявляє запеклу ненависть до матері й інцестуозне бажання стосовно батька, але за умов втрати почуття реальності, коли батьки існують як не-

1 *Artaud A.* "Ainsi donc la question..." // Tel Quel. — 1967. — № 30.

справжні батьки, як "подвійники" справжніх. В цьому випадку обидва автори вбачають ілюстрацію зворотного відношення: у неврозі об'єктна функція реальності зберігається, але за умови витіснення причинного зв'язку; у психозі комплекс загарбує свідомість, перетворюючись на її об'єкт ціною "витіснення", яке тепер спрямоване на саму реальність або на функції реального. Безперечно, Фрейд наполягав на схематичному характері цього розрізнення, позаяк розрив з реальністю спостерігається також за умов неврозу, що супроводжується поверненням витісненого (істерична амнезія, обсесійна ануляція). Втім, він ніколи не зрекався такого поділу[1]. Скидається на те, що в оригінальний спосіб вінізнову відкриває незмінно милу для традиційної психіатрії ідею про фундаментальний зв'язок божевілля з утратою реальності. Маємо несподіваний збіг з розробкою ідеї аутизму. Мабуть, саме через це фрейдівська доповідь дістала такого швидкого розголосу.

Власне кажучи, нас цікавить достотна роль "едіпова комплексу" в такому збігові. Позаяк, за визнання того факту, що родинна тема часто-густо втручається у психотичну свідомість, доволі дивно, як зазначав Лакан, що Едіпа було "відкрито" в межах неврозу, де він, за припущенням, має перебувати у латентному стані, а не в межах психозу, де він, навпаки, має бути явно присутнім[2]. Та хіба ж у психозі родинний комплекс не постає саме як стимул, пов'язаний з певною цінністю, як простий індуктор, а не чинник організації, а інтенсійне інвестування реальності стосується цілковито інших речей (соціального, історичного або культурного поля)? Саме тоді Едіп заволодіває свідомістю і розчиняється сам у собі, засвідчуючи таким чином свою неспроможність здійснювати функції "організатора". Відтоді досить застосувати до психозу це фальшиве мірило, цей едіпівський критерій, і маємо ефект втрати реальності. І це аж ніяк не абстрактна операція: психоаналітикові накидають едіпівську "організацію", мабуть, саме для того, щоби в такий спосіб заподіяти йому самому оту *нестачу.* Це вправи, що зачіпають безпосередньо тіло і душу. Вона ж реагує аутизмом і втратою реальності. Чи можна припустити, що втрата реальності є не шизофренічним ефектом, а наслідком насильницької едіпізації, тобто його втручання? Чи варто уточнювати щойно сказане, припускаючи, що одні піддаються едіпізації краще за інших? Шизоїд не здатен захворіти на Едіпа, котрий тим більше з'являється у галюцинаціях його свідомості, чим менше він присутній у

1 Йдеться про дві статті Фрейда 1924 року — "Невроз і психоз" і "Втрата реальності за неврозу й психозу". Див. також: *Capgras, Carrette.* Illusion des sosies et complexe Oedipe // Annales médico-psychologique. — Mai 1924. Стаття Фрейда "Фетишизм" (1927) не звертається безпосередньо до згадуваного розрізнення, але потверджує його.

2 *Lacan J.* La Famille // Encyclopedie française. — T.VIII.

символічній організації "його" несвідомого. Навпаки, він мав би занедужати від спроб нестерпної для нього едіпізації, коли його — лицаря дальніх мандрів — настирливо кличуть вертатися, обминаючи чужі країни та континенти. Він потерпає не від розщеплення *Я*, не від Едіпової вибухівки, але, навпаки, від повернення до того, що він вже покинув колись. Зниження інтенсивності до рівня тіла без органів, до нульової позначки, до аутизму: іншого способу реагувати на перешкоду на шляху всіх своїх інвестицій реальності, перешкоду, яка протиставляє йому едіпівську систему придушення-витіснення, в нього немає. Як говорив Ленг, їх схоплено під час мандрів. Так, вони втрачають реальність. Але коли саме — на мандрівних шляхах або ж за втручання в мандрівку?

Отже маємо інше формулювання зворотного відношення: йдеться, так би мовити, про дві групи — психотиків та невротиків, тих, хто не погоджується з едіпізацією, й тих, хто визнає її, ба й навіть дістає задоволення, еволюціонуючи в ній, тих, хто не позначений печаткою едіпізації, й тих, хто несе на собі це тавро. "Я гадаю, що, коли мої друзі на початку Нового часу рушили в дорогу своєю групою, практика з притаманною їй вибуховою силою жбурнула їх у патерналістське відхилення, яке я вважаю порочним... *Друга ж група — група ізольованих*, до якої, власне, належав і я, ... забралася геть без жодних сподівань на індивідуальні здобутки, і саме в той момент, коли ми взяли на себе важкий тягар інтуїтивного пізнання. Що ж до мене, через мій бунт супроти *патерналізму першої групи*, вже на другому році я опинився у скрутному й дедалі нестерпнішому становищі у спільноті. Тож як ви вважаєте — *чи здатні дві такі групи до об'єднання*? Я не ладен плекати свою образу на всю ту пачкотню з боку дозрілого патерналізму, я не мстивий... В будь-якому разі, якщо правда на моєму боці, це має покласти край змаганню між Батьком та Сином!... Я, звісно, маю на увазі божественні особи, а не моїх ближніх, котрі визнають себе за ..."[1] Що, власне, протиставляється в межах двох означених груп? Реєстрація бажання на нествореному тілі без органів і родинна реєстрація на тілі соціуму. Інтуїція в разі психозу і емпіричне пізнання в разі неврозу. Ексцентричне шизоїдне коло і невротичний трикутник. Це, власне кажучи, два різновиди застосування синтезу. З одного боку — машини бажання, з іншого — едіпівсько-нарцисистська машина. Аби збагнути усі подробиці цього протистояння, належить взяти до уваги, що родина невпинно підточує сили виробництва бажання. Будучи здатна "вписатися" в реєстрацію бажання, вона загарбує його продуктивні сили, зсуває та реорганізує на свій кшталт усю сукупність перервностей, притаманних

1 *Besse J.* La Grande Pâque. — P.27, 61.

машинам бажання. Всі ці перервності вона спроваджує до нею ж самою визначеного місця тотальної кастрації ("дупа здохлого пацюка, — як казав Арто, — підвішена до стелі неба"), та опріч того, вона здійснює ще й перерозподіл їх згідно з законами та вимогами суспільного виробництва. Родина увідповіднює перервності своєму трикутникові, відмежовуючи те, що належить родині, від того, що їй не належить. Вона також задає внутрішні перервності, додержуючись ліній диференціації, яка формує глобальні персоналії: там — батько, там — мати, там — ти, там — твоя сестра. Тут ти маєш перепинити потік молока, бо черга твого брата; тут — перепинити потік фекалій, затримати, вдержати у собі. Щонайперша функція родини — стримування: вона має достоту знати, що має саме зараз видати процес виробництва бажання і що він має утримати, що має бути спрямовано на глуху колію суцільної недиференційованості (у клоаку), а що буде виведено на шлях відтворення рясної диференціації. Позаяк родина сама творить водночас і свою ганьбу, і свою славу, індиферентність невротизму і диференційність ідеалу, що відрізняються суто позірно. А що в той же час відбувається з виробництвом бажання? Утримувані елементи не беруть участі в новому застосуванні синтезу; це нав'язує їм таку глибинну трансформацію, що вона не має жодного резонансу в цілому трикутникові. Місце машин бажання — за дверима; впускаючи їх, ми здригаємося від їхнього реву. Але т:, що лишаються за дверима, своєю, здавалося б, нечутною вібрацією змушують нас здригатися куди більше. Вони поновляють у правах, — принаймні, намагаються поновити у правах — свої перервності з притаманними їм відхиленнями. Дитина відчуває своє завдання. Але як вона дає собі раду в тому трикутнику, як здійснює свій незаперечний відбір? Ніс батька, вухо матері, — як відбувається вдержання їх, як з них утворюються відповідні едіпівські купюри-перервності? А велосипед з його рогатим кермом? Що тут править за елемент родини? Трикутник має зазнавати вібрацій, резонуючи під дією всього, що втримується й вивергається. Цей резонанс (іноді притлумлений, іноді явний, сором'язливий або відвертий) і є другою функцією родини. Родина являє собою водночас і анус, що втримує й вивергає, і голос, що резонує, і рот, що споживає; це три притаманних їй різновиди синтезів, позаяк справа її полягає в тому, щоби підключити бажання до об'єктів, породжених суспільним виробництвом. Купуйте тістечка "Комбрей" — і матиме резонанс!

Але цього разу нам вже не варто обмежуватися протиставленням отих двох груп, що на його підставі невроз можна визначити як внутрішньо-едіпівський розлад, а психоз — як поза-едіпівську втечу. Не можна відбутися й констатацією припустимості

об'єднання їх. Це радше дає змогу безпосередньо розпізнати те, що й становить проблему. Як розрізнити той тиск, що його чинить родинне відтворення на виробництво бажання, і тиск виробництва бажання на родинне відтворення? Едіпівський трикутник вібрує, тремтить і здригається; проте чи йде це від здобичі, що через неї він намагається взяти гору над машинами бажання, або ж від машин бажання, котрі всіляко уникають його печатки, змушуючи його віддати здобич? Де проходить межа резонансу? "Сімейний роман" виражає намагання врятувати едіпівську генеалогію, але він виражає й вільний порив до генеалогії *не*-едіпівської. Фантазми ніколи не були носіями зародків, це суті феномени края або межі, ладні в будь-яку мить зісковзнути по той чи по той бік. Одне слово, *Едіп є дещо нерозв'язне як таке.* Неважко знайти де завгодно безліч потверджень його нерозв'язності; в цьому розумінні, можна стверджувати, що він є беззастережно безплідним. Звернімося до історії Нерваля: він жадає, аби Аурелія, кохана жінка, була точнісінько такою, як Адріанна, маленька дівчинка з його дитячих спогадів; він "сприймає" їх як ідентичні. Аурелія й Адріанна, дві-в-одній, — це мати. Чи можна вважати, що ідентифікація тут як "ідентичність сприйняття" є знаком психозу? Звідси — критерій реальності: комплекс вторгається у психотичну свідомість лишень за рахунок розриву з реальністю, тоді як за неврозу ідентичність лишається ідентичністю несвідомих репрезентацій і аж ніяк не компрометує сприйняття. Як же все це, навіть психоз, можна приписувати Едіпу? Ще один крок — і Аурелія, Адріанна та мати перетворюються на Діву. Нерваль пошукує граничного резонансу трикутника. "Ви пошукуєте драми" — каже Аурелія. Не можна приписувати геть усе Едіпові, не ризикуючи наразитися на те, що, дійшовши межі, все це опиниться поза Едіпом. То були не ідентифікації однієї особи з іншою, але ідентифікації назв ділянок певної інтенсивності, звідки надходять сигнали, що сповіщають про відправлення до нових ділянок більшої інтенсивності, стимули, що виключають будь-які інші мандрівні шляхи, стани, що підштовхують до інших проривів, інших мандрів, де на вас очікує зустріч уже не з матір'ю, а з Дівою, з Богом: *я тричі перемагав, долаючи Ахерон*. Отож, шизоїд мав би погодитися, що все зводиться до матері, позаяк це не має жодного значення: він знає, що в змозі вивести для себе з матері усі приховані в ній застосування усіх можливих Дів.

Усе перетворюється у неврозі або виливається у психозі; а отже не варто ставити питання таким чином. Ми б припустилися помилки, коли б затаврували невротика едіпівською інтерпретацією, а психотика — поза-едіпівською. Не існує отих двох груп і не існує природної відмінності між неврозами та психозами. *Позаяк в. усіх випадках саме виробництво бажання становить*

причину, останню причину чи то психотичних руйнацій, що підривають Едіпа, чи то невротичних резонансів, що конституюють його. Такий принцип набуває змісту, якщо застосувати його до проблеми "актуальних чинників". Одним з найважливіших положень психоаналізу було тлумачення ролі актуальних чинників, навіть щодо неврозу, як таких, що відрізняються від родинних чинників дитячого віку; всі серйозні суперечки були пов'язані з цим тлумаченням і зачіпали багато аспектів. По-перше, природа таких чинників (соматичні, соціальні чи метафізичні?), а звідси — горезвісні "проблеми життя", що разом з ними у психоаналіз увійшов сутий, десексуалізований ідеалізм. По-друге, модальність цих чинників (негація, позбавлення чи фрустрація?). І, зрештою, по-третє, їхня актуальність, їхня часовість (чи не випливає актуальний чинник з *"по тому"*, означаючи власне "нещодавнє" як таке, що протистоїть давньому дитинства або ж іще давнішому, що має пояснення у родинному комплексі?). Навіть такий автор, як Рейх, котрий наполегливо намагався пов'язати бажання з формами суспільного виробництва й у такий спосіб довести, що не існує психо-неврозу, який водночас не становив би актуальний невроз, — навіть і він подає актуальні чинники як такі, що діють через репресивне позбавлення ("сексуальний застій") і випливають з "по тому". Це й зваблює його на шлях туманного "едіпіанства", адже застій або актуальний чинник позбавлення визначає лишень енергію неврозу, але не його зміст, а це повертає нас до едіпівського дитячого конфлікту, цього прадавнього конфлікту, актуалізованого актуальним застоєм[1]. Втім, прихильникам едіпіанства нічого іншого і не спадає на думку, коли вони помічають, що актуального позбавлення або фрустрації можна зазнати тільки в межах внутрішнього, більш давнього якісного конфлікту, що ставить завади не лише на шляхах, заборонених у рамцях реальності, але й там, де вона залишає шляхи відкритими, але на цей раз вже *Я* висуває свої заборони (формула подвійного глухого кута). Наприклад, Лапланш запитує, "чи знайшлися б приклади", що ілюстрували б схему актуальних неврозів "у в'язнів тюрми чи концентраційного табору або ж у виснаженого працею робітника?" І відповідає: "Навряд чи йшлося б про досить численний контингент... Ми неухильно додержуємося тенденції не визнавати жодних очевидних несправедливостей з боку дійсності, не намагаючись негайно виявити, яким чином розлад у світі відбиває суб'єктивний розлад, навіть, якщо свого часу він *уписався* у більш-менш нейтральні структури"[2]. Ці міркування є для нас цілком зрозумілими, а втім, це не завадило нам відчути в них деяку небезпечну ноту. Нам накидають

1 *Reich W.* La Fonction de l'orgasme. — P.94.
2 *Laplanche J.* La Réalité dans la névrose et la psychose (1961).

певний вибір: або розуміти актуальний чинник на підставі зовнішнього виключення (що безглуздо), або — занурюючи його у внутрішній якісний конфлікт, із необхідністю пов'язаний з Едіпом ... (Едіп — це те джерельце, що в ньому психоаналітик умиває руки, дістаючи очищення від усієї кривди світу.)

Інший підхід, якщо взяти до уваги ідеалістичну течію в психоаналізі, демонструє нам цікаву спробу переглянути статус актуальних чинників, спростувати їхню спрямованість на позбавлення, їхню потойбічність. Річ у тім, що, скажімо, Юнг, здавалося б, парадоксальним чином намагається поєднати два завдання: перше — досягти скорочення нескінченного процесу лікування, завершення незавершуваного аналізу завдяки зосередженню зусиль на наявній, або актуальній проблемі; друге — вийти за межі Едіпа, ба й навіть за пре-едіпівські межі, піднестися якомога вище — аби найпервинніше постало як найактуальніше, а найвіддаленіше — як найближче. Юнг подає свої архетипи як актуальні чинники, що виходять за межі родинних образів у трансфері, й, одночасно, як чинники архаїчні, незрівнянно давніші (причому в іншому розумінні), ніж інфантильні чинники. Але зиск з цього доволі сумнівний, позаяк актуальний чинник втрачає свою спрямованість на позбавлення, лише перебираючи на себе права Ідеалу, і збувається свого модусу "по тому", лише дістаючи модус "по той бік", що потребує анагогічного означення через Едіпа замість аналітичної залежності від нього. Ось чому "по тому" обов'язково впроваджується у різноманітні темпоральності, про що свідчить дивний юнгівський розподіл: для юних, чиї проблеми обмежені родиною та любов'ю, — метод Фрейда! для дорослiших, чиї проблеми стосуються вже соціальної адаптації, — Адлер! а Юнг — для сповна дорослих та для старих, чиї проблеми визначаються Ідеалом...[1] Отже, ми виявили те, що завжди було спільним для Фрейда і Юнга, — несвідоме у вимірі міфу (а не виробництва), — незважаючи на те, що власне вимірювання провадиться в різних напрямах. Та хіба не байдуже, зрештою, чи то мораль і релігія дістають в Едіпові аналітичного й регресійного змісту, чи ж бо Едіп дістає анагогічного й прогностичного змісту в релігії і моралі?

Ми стверджуємо, що причина проблеми, причина неврозу або психозу завжди перебуває у виробництві бажання, в його відношенні до суспільного виробництва, в їхній відмінності або конфлікті за режимом і способами інвестування. Виробництво бажання як здобич в цьому конфлікті (за всіх модальностей) — *ось що становить актуальний чинник*. Опріч того, цей чинник не є ані спрямованим на позбавлення, ані чужорідним. Будучи завжди визначальним в житті, сповненому бажання, надто акту-

1 *Jung K.G.* La Guérison psychologique. — S.l.: George, 1953. — Ch.1—4.

альним він є в пору дитинства, супроводжуючи дитину на кожному кроці. Йому не передує Едіп, він жодним чином не передбачає ані едіпівської організації, ані пре-едіпівської пре-організації. Навпаки, *саме Едіп залежить від нього, або як стимул, пов'язаний з певною цінністю, індуктор, що, починаючи з дитячого віку, збуджує аж ніяк не едіпівське виробництво бажання, або як наслідок витіснення придушення, яке суспільне виробництво через родину нав'язує виробництву бажання.* Актуальне, як бачимо, ще навіть не дістало назви як надто недавнє і позаяк воно мало б протистояти давньому або інфантильному через відмінність від "віртуального". *А віртуальне — це Едіпів комплекс, або узагальнений у невротичному утворенні як побічний ефект актуального чинника, або розчленований та розчинений у психотичному утворенні як прямий ефект того ж самого чинника.* Власне в такому розумінні ідея "по тому" видається нам останнім паралогізмом психоаналітичної теорії й практики; активне продукування бажання від самого початку інвестує множину соматичних, соціальних та метафізичних відношень, які не вторують едіпівським психологічним відносинам, але, навпаки, або *поширюються* на едіпівську під-множину, яка визначається за реакцією, або виключають її зі свого інвестиційного поля. *Непевний, віртуальний, реактивний чи реакційний — таким є Едіп.* Це не що інше, як реактивна сполука; це утворення, здатне реагувати на виробництво бажання, і глибоко помилково було б розглядати його абстрактно, незалежно від актуального чинника, з яким воно співіснує і на який реагує.

Проте саме так і вчиняє психоаналіз, коли замикається в межах Едіпа і визначає прогресії та регресії через едіпівську функцію або через ставлення до нього; те саме стосується й ідеї пре-едіпівської регресії, до якої вдаються, здебільшого, аби схарактеризувати психоз. Це щось на кшталт фізичного приладу: регресії та прогресії продукуються лише у штучному середовищі огородженої едіпівської ділянки й залежать від мінливого стану сил, що діють на цій ділянці, на відміну від завжди чинних і актуальних сил *не-едіпівського* виробництва бажання. Виробництво бажання не має жодного іншого існування, ніж актуальне; прогресії та регресії — лишень здійснення можливого, реалізація віртуального. Серед небагатьох психіатрів та психоаналітиків, яким вдалося встановити безпосередні відносини з шизофреніками, дітьми й дорослими, належить згадати Гізелу Панков і Бруно Бетельгейма, котрі натхненно торують нові шляхи завдяки своїй теоретичній підготовці та багатій терапевтичній практиці. Й аж ніяк не випадково обидва вони піддають сумніву ідею регресії. Розглядаючи приклад фізіотерапевтичного лікування пацієнта з діагнозом шизофренії, Гізела Панков ставить питання, чи в тому справа, щоби хворий дійшов

своєї точки регресії для досягнення опосередкованого символічного задоволення, яке уможливлює його перехід до прогресії, поновлення прогресивного процесу. Отже, каже вона, йдеться не про те, “щоб надати хворому лікування, якого він був позбавлений, будучи немовлям. Йдеться про те, щоб дати хворому тактильні, тілесні відчуття, які допомагають йому пізнати межі свого тіла. Йдеться про *впізнавання* несвідомого бажання, а не про його задоволення”[1]. Впізнавання бажання саме й означає запуск в дію виробництва бажання на тілі без органів, навіть там, де шизоїд щосили намагається примусити його замовкнути, придушити його. Це впізнавання бажання, цей стан бажання, позиція бажання, *цей Знак бажання* звертає нас до реальної й актуальної продуктивності, яку не варто поплутувати з опосередкованим символічним задоволенням, до виробничої потужності, яка і за своїм запуском, і за своїми зупинками і перебоями, так само відрізняється від пре-едіпівської регресії, як і від “прогресивного” поновлення Едіпа.

* * *

Між неврозом і психозом немає жодних ані природних, ані видових, ані групових відмінностей. Невроз можна пояснити в едіпівський спосіб аж ніяк не краще, ніж психоз. Радше навпаки, саме невроз дає пояснення Едіпа. Отже, як ми маємо розглядати відношення психоз—невроз? Чи не залежить воно від інших відношень? Все змінюється залежно від того, чи вважаємо ми психозом самий процес, або ж переривання процесу (і який власне тип переривання). Шизофренія як процес — це виробництво бажання, але в тому вигляді, якого воно набуває насамкінець як межа суцільно детермінованого суспільного виробництва за умов капіталізму. Це “наша недуга”, хвороба сучасної людини. Кінець історії іншого смислу й не має. В ньому поєднуються дві грані процесу: рух суспільного виробництва, яке сягає межі своєї детериторизації, і рух виробництва метафізичного, який забирає геть й відтворює бажання на Новій Землі. Шизоїд забирає декодовані потоки, скеровує їх через пустелю тіла без органів, встановлюючи там свої машини бажання і продукує неперервний потік діючих сил. Він долає межу, шизофренію, котра завжди встановлювала виробництво бажання як маргінальне щодо суспільного виробництва, як дотичне й завжди відринуте. Шизофренік може податися в мандри: він чинить своє розрізнення, таке ж нехитре, як між смертю й народженням. Та в той же час його подорожування дивним чином

1 *Pankow G.* L'Homme et sa psychose. — S.l.: Aubier, 1969. — P.24—26. Стосовно критики регресії Брюно Бетельгеймом див.: *Bettelheim B.* La Forteresse vide. — P.369—374.

відбувається на тому самому місці. Він не натякає про той світ, він від світу цього: навіть коли він пересувається в просторі, це — подорож інтенсійними шляхами, навколо машини бажання, котра тут збирається й тут зостається. Позаяк саме тут маємо пустелю, притаманну нашому світові, а також Нову Землю, а також заведену машину, що навколо неї обертаються шизофреніки, як суті планети навколо Нового Сонця. Ці люди бажання (радше ще не існуючі) нагадують Заратустру. Їм знані невротичні страждання, запаморочення та недуги. Вони мають свої ознаки. Вони мусять винайти ізнову кожний свій жест. Але подібна людина продукує себе як людину вільну, безвідповідальну і без жодних претензій на відповідь, самотню і радісну, здатну, нарешті, сказати й вчинити дещо просте від власного імені, не питаючи дозволу, як чинить бажання, котре ні в чому не відчуває недостатності, як потік, котрий долає всілякі завади, кодекси й коди, — ім'я, що вже не є позначником жодного *Я*. Людина просто перестає страхатися божевілля в собі. Вона вбачає в собі високу недугу, яка її вже не займає. Чого вартий — чого був би вартий — тут психіатр? В усій психіатрії тільки Ясперс, а далі ще й Ленг, мали уявлення про те, що важить сам процес та його здійснення (саме тому вони й спромоглися уникнути фамільялізму, цього узвичаєного ложа психоаналізу й, загалом, психіатрії). "Якщо рід людський не урветься, люди майбутнього, як мені видається, розглядатимуть нашу освічену добу як сутий вік обскурантизму. Вони, безперечно, краще за нас будуть здатні потішитися з усієї іронії цієї ситуації. Вони сміятимуться з нас. Вони ж бо знатимуть: те, що ми звемо шизофренією, є однією з форм, що через них, — часто-густо за посередництва людей цілком ординарних, — крізь щілини нашого обмеженого духу для нас зазоріло світло... Божевілля аж ніяк не конче має бути провалом (breakdown), воно може бути також проривом (breakthrough)... Індивід, що переживає трансцендентальний досвід втрати *его*, може у різний спосіб втарачати або ж не втрачати рівновагу. Ба й бути божевільним не означає бути хворим, навіть зважаючи на те, що в нашому світі ці терміни стали доповняльними... Від самої вихідної точки нашого душевного здоров'я все є цілковито неоднозначним. Це здоров'я не є достотним здоров'ям. Божевілля іншого не є достотним божевіллям. Божевілля наших пацієнтів — це продукт деструкції, яку ми їм накидаємо й самі вони накидають собі. Не варто плекати надію, що ми колись зіткнемося зі справжнім божевіллям, — навряд чи це є чимось достотнішим за те, що будь-хто з нас є дух святий. Божевілля, з яким ми маємо справу, якщо йдеться про наших хворих, — це брутальні прикиди, облуда, гротескова карикатура на те, що мало б стати природним зціленням від цієї дивної чужорідної інтеграції.

10* 6-525

Достотне душевне здоров'я передбачає розпад, у той чи той спосіб, нормального *его*"[1].

Візит до Лондону, що став візітом до Піфії. Зустріч з Тернером. Споглядаючи його картини, починаєш розуміти, що означає подолати мур і, водночас, залишитися, дати волю потокам, про які ніколи не скажеш, чи линуть вони назовні, ачи повертаються до нас. Усі картини можна розподіліти за трьома періодами. Якщо для доскіпливого психіатра тут є якийсь привід замислитися, то хіба що стосовно двох перших, хоча, достоту, це мало б сенс. Полотна першого періоду являють зору кінець світу, несамовитість розбурханих стихій. Саме з цього починається Тернер. Другий період — це картини, що нагадують маячневу реконструкцію, де марення приховано, або, радше, вбудовано у високотехнічні конструкції, запозичені в Пуссена, Лоррена або в голландців: це реконструкція світу через архаїзми, які набувають тут функції модерну. Але картини третього періоду — ті, що їх Тернер не виставляє, — подають дещо позбавлене віку, звернене до нас із одвічного майбуття або спрямоване до нього. Полотно занурюється вглиб себе, просаджене дірою, виром, смечем, вибухом, полум'ям. Тут можна вгадати теми попередніх картин, але їхній смисл змінюється. Полотно достоту розірвано, розщеплено. Туман і золото, звідки проступає підгрунтя інтенсійних та інтенсивних глибин, розколотих вшир, екстенсійно: шизоїдний розкол. Все змішується, і саме тут відбувається прорив (але не провал).

Чудернацька й чужинна англо-американська література: від Томаса Харді та Лоуренса до Лоурі, від Міллера до Гінзберга й Керуака — всі вони достоту здатні до втечі, до змішування кодів та кодексів, до вивільнення потоків, до переходу через пустелю тіла без органів. Вони долають межу, проривають мур, зведену капіталізмом заваду. І, безперечно, зазнають невдачи, коли йдеться про здійснення процесу, й оце ж бо переслідує їх. Замкнення у невротичній безвиході — тато-неня-едіпізація, Америка, повернення на рідні терени — або збочення екзотичних територизацій, а далі — наркотики, алкоголь, ба й іще гірше, невмируща фашистська мрія. Мабуть, ніколи ще марення не зазнавало таких коливань від одного полюсу до іншого. Але крізь щілини усіх і всіляких глухих кутів та трикутників точиться нездоланний шизофренічний потік, сперма, лава, лавина, стічні води, слізниці та словесний пронос, що не піддаються кодуванню, надто течке або надто в'язке *лібідо*: насильство над синтаксисом, наперед задана руйнація означального, нісенітниця, зорганізована як потік, настирливо поновлювана багатозначність, що втручається в кожне відношення. Як мало

1 *Laing R.* La Politique de l'expérience. — P.89, 93, 96, 100. Див. також: *Foucault M.* La Folie, l'absence d'oeuvre // La Table ronde. — Mai 1964.

схоплює усталена постановка літературних проблем — стосовно ідеології, що її носієм є література, або стосовно відображення суспільного ладу. Зазвичай віддають належне авторам, але не творам, котрі завжди з'являються, аби розбурхати "сплячого красеня" і нести далі свій невгасимий вогонь. Щодо ідеології, то це найтуманніше поняття, яке заважає нам збагнути суть взаємодії літературної машини з полями виробництва, а також вловити той момент, коли поданий знак проникає крізь "форму змісту", котра намагається вдержати його у підпорядкуванні означальному. А втім, ще Енгельс свого часу на прикладі Бальзака продемонстрував, як дається взнаки достотна велич письменника, коли він не в змозі завадити собі вивільняти потоки, що проривають деспотичне означальне його власного твору і з необхідністю живлять механізм революційної машини, котра виринає з-за обрію. Це стиль, точніше, відсутність стилю, асинтаксичність, аграматичність: мить, коли мова вже не визначається через те, що повідомляє, та ще меншою мірою — через те, що накидає їй означальне, але — через те, що надає їй плинності, змінюваності й вибуховості, — тобто через бажання. Позаяк література беззастережно подібна до шизофренії: процес, а не мета, продукування, а не вираження.

Тут едіпізація, знову ж таки, є одним із найважливіших чинників редукції літератури до об'єкта споживання, узгодженого з вимогами усталеного ладу й не здатного будь-кому заподіяти лихо. Йдеться не про персональну едіпізацію автора та його читачів, а про *едіпівську форму*, в яку намагаються увібгати самий твір, аби редукувати його до другорядної виражально-ендокринної діяльності, що виділяє ідеологічний секрет, увідповіднений пануючим соціальним кодам і кодексам. Саме в такий спосіб мистецький твір має вписатися між двома полюсами Едіпа — проблемою та розв'язанням, неврозом та сублімацією, бажанням та істиною: першим — "регресивним", який спонукає до змішування й перерозподілу нерозв'язних дитячих конфліктів, і другим — "прогресивним", який спонукає до відкриття нових шляхів розв'язання, що стосуються людського майбутнього. Це внутрішнє перетворення твору, як твердять нам, і створює його як "культурний об'єкт". За такого погляду не лишається місця для жодного застосування психоаналізу до творів мистецтва, позаяк самі ці твори демонструють блискучі взірці психоаналізу, піднесеного "трансферу" з неперевершеною колективною спрямованістю. Лунають облудні попередження: мовляв, поміркованi дози неврозу — це навіть корисно для мистецького твору, це добрий матеріал, але, борони боже, — ані дещиці психозу; йдеться про розрізнення невротичного аспекту як творчого, за певних умов, і психотичного як чинного відчуження і деструкції... Та хіба ж голоси великих, які не побоюють-

ся граматичних і синтаксичних проривів, перекладаючи кожну мову суцільно мовою бажання, — хіба не промовляли вони з глибин психозу, вказуючи нам кінцевий пункт революційної, найвищою мірою психотичної втечі? Цілком слушно було б вдатися до зіставлення "нормальної" літератури з едіпівським психоаналізом: адже вона впроваджує притаманну їй форму над-*Я*, куди небезпечнішу, ніж будь-яка неписана форма над-*Я*. Насправді Едіп був цілковито літературним, допоки не став психоаналітичним. І завжди знайдеться або Бретон супроти Арто, або Гете супроти Ленца, або Шіллер супроти Гельдерліна, аби увести в літературу над-*Я* і заявити: "Увага! Далі не можна! Безпомилковість у "відчутті міри"! Вертер — так, Ленц — ні!" Едіпівська форма літератури — це її ринкова форма. Ми вправі вважати, що, в кінцевому підсумку, психоаналіз є навіть меншою облудою, аніж література, бо ж невротик є витвором самотнім і не сподівається на відповідь, на прочитання, на продаж, а, навпаки, мусить платити за те, щоб його не лише прочитали, але й піддали перекладу, коригуванню та скороченню. Він припускається лише однієї помилки щодо "відчуття міри" — економічної, але не розповсюджує свої цінності. Арто чудово це висловив: будь-яка література — є суте свинство; будь-яка література як самоціль або спрямована до поставленої собі мети, замість бути процесом "дослідження лайна самого буття та його мови", плекає дебілізм, афазію та безграмотність. В усякому разі, варто позбавитися сублімації. Кожен письменник запроданий. Єдиною літературою належить вважати ту, що розставляє пастки у своєму посланні, фабрикуючи фальшиву монету, висаджуючи в повітря над-*Я* своєї виражальної форми та купівельну вартість змістової форми. Дехто заперечує на це: мовляв, Арто — це не література, він — поза літературою, бо він шизофренік. Інші кажуть: ні, він — не шизофренік, бо він належить до літератури, причому найвищої, текстуальної. Але принаймні одне є спільним для тих і для тих — шизофренію в них редуковано до однаково поверхового та реакційного концепту, а літературу — до концепту невротично-ринкового. Один прискіпливий критик запевняє: треба нічого не розуміти в означальному, "щоб категорично стверджувати, що мова Арто є мовою шизофреніка; психотик створює дискурс безвладний, вимушений, покірливий; *отже*, цілковиту протилежність текстуального письма". Але що, власне, становить надмірний текстуальний архаїзм, що є оте означальне, котре таврує літературу знаком кастрації й увічнює обидва аспекти її едіпівської форми? Та й звідки ця впевненість, що дискурс психотика є "безвладним, вимушеним, покірливим"? Щоправда, не в тому річ. Проте самі ці опозиції є вищою мірою недоречними. ***Арто шматує на сміття психіатрію саме тому, що він — шизофренік, а не навпаки.***

Він вже давно прорвав стіну означального: він, Арто, шизофренік. З глибин своєї ганьби і слави він має право викривати наругу суспільства над психотиком у процесі декодування потоків бажання (згадаймо самогубство Ван-Гога), а також над літературою, коли її протиставляють психозу в ім'я невротичного або збоченого повторного кодування (згадаймо Льюїса Керола).

Ця стіна, або шизофренічна межа не надто нав'язливо пропонує те, що Ленг називає проривом. Але люди здебільшого наближаються до неї та відступають, жахаючись. Ліпше знову повернутися під владу означального, й собі означеного кастрацією та едіпівською триангуляцією. Вони відсувають межу в лоно суспільної формації, кудись між суспільним виробництвом та відтворенням як джерелом інвестицій, з одного боку, і родинним відтворенням як цариною реалізації, з іншого боку. Вони пересувають межі всередину зони, вже схопленої Едіповим записом, між двома полюсами Едіпа. Вони невпинно інволюціонують та еволюціонують між цими двома полюсами. Едіп — як гранична скеля — і кастрація — як ніша. Що сталося раніше: гранична територизація дійшла до канапи психоаналітика або ж декодовані потоки бажання вивільнилися, ваблячи нас у незвідану далечинь? Це — сутий невроз, відсування межі з метою створити на цьому терені свою маленьку колонію. Але дехто жадає дістатися зовсім не займаних, справді екзотичних земель, мріє про родини, більш неприродні, про товариства, більш таємні, аніж усе, що зображено та існує по цей бік стіни. Інші ж, кого вже нудить і від едіпівського штукарства, і від потоку товарів широкого вжитку, і від збочень витонченого естетизму, — ці наближаються впритулок до тої стіни й долають її — іноді силою своєї нестями. Там же вони завмирають на тілі без органів; це вже наступна територіальність, але на цей раз — зовсім пустинна, де припиняється будь-яке виробництво бажання, а, може, лишень виглядає, як припинене: психоз. Ці кататонічні тіла поринають в потік, як олово, що вже ніколи не зрине на поверхню. Вони що сили занурюються у первинне витіснення, аби уникнути сваволі системи витіснення—придушення, що її формує невроз. Але щойно вони уникають однієї загрози, на них вже очікує інша, куди відвертіша — репресія, що ідентифікує їх з шизофреніками з божевільні, з аутистами, з клінічною сутністю, грунтованою на "недостатності", на нестачі Едіпа. Чому ж одне й те саме слово — шизоїд — слугує для означення і самого процесу подолання межі, і його результату зіткнення з межею й довічної приреченості битися головою в непорушну стіну; одне й те саме слово для означення водночас і можливого осяяння, і ймовірного провалу, і переходів із одного стану в інший? Річ у тім, що з усіх трьох описаних авантюр авантюра психозу перебуває у найінтимнішому відношенні щодо процесу: в тому розумінні, що,

як показав Ясперс, "демонічне", те, що звичайно стримується та витісняється, тепер, — або через такий стан, або викликаючи такий стан, — безперервно піддається загрозі відхилення в бік провалу або розпаду. І невідомо, чи ці процеси й насправді можна вважати за божевілля, карикатурну й удавану недугу, чи ж бо належить відокремити власне хворобливе божевілля, як єдиний різновид божевілля, що його належить лікувати. Та в будь-якому разі інтимність зазначеного відношення виявляється зворотним чином: що більше процес виробництва відхиляється у своєму плині, зазнає різких перерв та зупинок, то більше шизоїд як сутність постає як специфічний продукт виробництва. Саме тому, спростовуючи узвичаєні погляди на психоз та невроз, ми не можемо виявити та продемонструвати жодного прямого зв'язку поміж ними. Невроз, психоз, збочення, їхні взаємодії залежать від кожної індивідуальної ситуації щодо процесу, від обраного або уявного способу переривання його, в кожному разі своєрідного, від вибору або, знову ж таки, уявлення про ту кінцеву зупинку, землю обітовану, за яку що сили чіпляються, аби не сплинути геть за детериторизованими потоками бажання. Невротична територіальність Едіпа, перверзні територіальності облуди, психотичні територіальності тіла без органів: чи то процес потрапляє у пастку трикутника, чи то він сам обирає свій кінець, чи то він продовжується у порожнечі. Кожна з цих форм приховує у собі шизофренію, єдино універсальною є шизофренія як процес. Шизофренія — це водночас і стіна, і подолання її, і провал цього наміру. На кон поставлено не лише мистецтво й літературу. Позаяк або художня, аналітична та революційна машини зберігатимуть свої зовнішні відношення, функціюючи у поблажливо-ощадливому режимі системи придушення — витіснення, або ж вони мають перетворитися одне щодо одного на деталі, на коліщатка єдиної і самототожної машини бажання. Безліч локальних спалахів, у терплячому очікуванні на один спільний вибух. Шизоїдний розкол, але аж ніяк не означальне.

глава 3

дикуни, варвари, цивілізовані

Якщо універсальне підійшло до свого кінця — тіла без органів та виробництва бажання за умов, визначуваних переможним поступом капіталізму, який, мабуть, не викликає сумніву, як можна з достатньою мірою безневинності зробити історію всесвітньою? Виробництво бажання існувало з самого початку: воно існує з того самого моменту, що й соціальне виробництво та відтворення. Але насправді докапіталістичні соціальні машини пов'язані з бажанням у дуже певному розумінні: вони його кодують, вони кодують потоки бажання. Кодувати бажання — і тривогу, страх перед декодованими потоками — це справа социуму. Капіталізм є єдиною соціальною машиною, ми побачимо це, яка сконструювала себе як таку на декодованих потоках, замінюючи на внутрішні коди (та кодекси) аксіоматику абстрактних кількостей у формі грошей. Отже, капіталізм вивільняє потоки бажання, але за соціальних умов, які визначають свою межу і можливість власного розпаду; ось чому він не перестає що є сили перешкоджати рухові, який штовхає його до цієї межі. На межі капіталізму детериторизований социум поступається місцем тілові без органів, декодовані потоки залучаються у виробництво бажання. І значить правильним було б ретроспективно розуміти всю історію у світлі капіталізму, якщо точно слідувати правилам, сформульованим Марксом: спочатку всезагальна історія є історія випадковостей, а не необхідності, перериввчастості і меж, а не безперервності. Потрібний великий випадок, дивовижна зустріч, яка цілком могла відбуватися і в іншому місці, і раніше або ніколи не відбуватися, через що потоки уникають кодування й, уникаючи його, не створюють нову капіталістичну машину, визначувану як капіталістичний социум: скажімо, зустріч між приватною власністю та ринковим виробництвом, які є, проте, двома вельми різними формами декодування — шляхом приватизації та шляхом абстракції. Або з точки зору самої приватної власності — зустріч між оборотними потоками багатства, яке перебуває у володінні капіталістів, та потоком робітників, які володіють лише своєю робочою силою (тут знову дві дуже відмітні форми детериторизації). У певному розумінні капіталізм невідступно переслідував усі форми сус-

пільства, але переслідував їх як невідв'язний кошмар, як панічний страх перед потоком, який ухиляється від їхніх кодів. З іншого боку, якщо саме капіталізм визначає умови та можливість всезагальної історії, це істинно лише тією мірою, якою він має справу, по суті, з власною межею, з власним руйнуванням: як каже Маркс, тією мірою, якою він здатнии критикувати сам себе (принаймні до певної точки: точки, де з'являється межа, навіть у русі, що суперечить тенденції...)[1]. Коротше, всезагальна історія не є тільки ретроспективною, вона є випадковою, одиничною, іронічною та критичною.

Примітивна дикунська єдність бажання та виробництва — це земля. Оскільки земля є не тільки множинним та розподіленим працею об'єктом, вона також і унікальна неподільна сутність, повне у своїй цілісності тіло, яке є засадовим стосовно продуктивних сил і привласнює їх як природна або божественна передумова. Грунт може бути продуктивним елементом і результатом привласнення. Земля є великим невиробленим фондом, найкращою складовою частиною виробництва, яка зумовлює привласнення й загальне використання грунту. Вона є поверхнею, на якій записується весь процес виробництва, реєструються об'єкти, засоби виробництва та продуктивні сили, розподіляються агенти виробництва та його продукти. Вона з'являється тут як квазіпричина виробництва та об'єкт бажання (на ній зав'язуються узи бажання та власного придушення). *Територіальна машина*, отже, є першою формою соціуму, машиною первинного запису, "мегамашиною", яка покриває соціальне поле. Вона не змішується з технічними машинами. У своїх найпростіших формах, званих ручними, технічна машина містить у собі вже не людський елемент, — який діє, передає або навіть рухає, який продовжує людську силу й тим самим допускає певне вивільнення. У соціальної машини, навпаки, як деталі постають люди, навіть якщо їх розглядають *разом* з їхніми машинами, інтегрують їх, інтеріоризують у встановленій моделі на всіх щаблях дії, передавання та рухової функції. Тому вона (ця машина) створює пам'ять, без якої не було б синергії людини та її машин (техніки). Останні фактично не містять умов відтворення свого процесу; вони відсилають назад — до соціальних машин, які їх зумовлюють і зорганізують, але також обмежують або гальмують їхній розвиток. Потрібно було дочекатися капіталізму, щоб знайти режим технічного напівавтономного виробництва, яке намагається привласнити пам'ять і відтворення й тим самим модифікувати форми експлуатації людини; але саме цей режим передбачає злам попередніх великих соціальних машин. Одна й та сама машина може бути технічною і соціаль-

1 Див., зокрема: *Маркс К.* Економічні рукописи 1857 — 1859 років // *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. — Т.46. — Ч.1. — С.17 — 48.

ною, але не в тому самому аспекті: наприклад, годинник як технічна машина відмірює час, а як соціальна машина — відтворює встановлений час і забезпечує порядок у місті. Коли Льюїс Мамфорд створює слово "мегамашина", щоб позначати соціальну машину як колективну сутність, він цілком має рацію (хоча тим самим він потверджує її застосування у деспотичній варварській інституції). "Якщо більш-менш згідно з класичним визначенням Рело можна розглядати машину як комбінацію тривких елементів із спеціальною функцією у кожного, що діє під контролем людини, щоб передати рух і виконати роботу, то тоді людська машина є цілком справжньою машиною"[1]. Соціальна машина є буквально машиною, незалежно від будь-якої метафори, оскільки вона являє собою нерухомий двигун і різні види перервностей: вилучення потоку, відв'язування ланцюжка, розподіл частин. Кодування потоків містить у собі всі ці операції. Це найвище завдання соціальної машини — тією мірою, якою вилучення виробництва відповідають відв'язуванню ланцюжка та якою з цього випливає остаточна частина кожного члена в глобальній системі бажання та долі, яка організує виробництво виробництва, виробництво реєстрації, виробництво споживання. Потоки жінок і дітей, потоки натовпу та сімені, потоки сперми, лайна, менструацій — ніщо не повинно вислизнути. Первинна територіальна машина з її нерухомим двигуном — землею — є вже машиною соціальною або мегамашиною, яка кодує потоки виробництва, засоби виробництва, виробників та споживачів: ціле тіло богині Землі об'єднує в собі корисні копалини, землеробний реманент та людські органи.

Майєр Фортес робить побіжно радісне й повне сенсу зауваження: "Проблема не є проблемою циркуляції жінок... Жінка циркулює сама по собі. Нею не володіють, але юридичні права на нащадків закріплені на користь певної особи". Насправді ми не маємо рації, приймаючи постулат обмінних концепцій суспільства, що він мається тут на увазі; суспільство не є від самого початку середовищем обміну, де сутнісним було б перебувати в обігу або спричиняти обіг, але є соціумом запису, де сутнісним є відзначати та бути відзначеним. Циркуляція існує лишень у тому випадку, якщо її вимагає або її дозволяє запис. У цьому розумінні метод первинної територіальної машини — це колективне інвестування органів; позаяк кодування потоків здійснюється лише тією мірою, якою органи, здатні відповідно їх продукувати та їх переривати, самі перебувають у деякому середовищі, належать йому як часткові об'єкти, розподілені й прикріплені до соціуму. Така приналежність органів є маскою. Втаємничені суспільства поєднують частини тіла разом — органи чуття, анатомічні частини та зчленування. Заборони (не

1 *Mumford L.* La Première mégamachine // Diogène. — Juillet 1966.

бачити, не говорити) застосовуються до тих, хто позбавлений, у подібному стані або подібному випадку, радості колективно інвестованого органу. Міфології оспівують часткові органи-об'єкти та їхні відносини з цілим тілом, яке відштовхує або притягує: піхви, прицвяховані до тіла жінок, величезний пеніс, розподілений між чоловіками, незалежний анус, який привласнює собі тіла без ануса. Одна з казок племені гурмантше починається так: "Коли рот помер, порадилися з іншими частинами тіла, щоб узнати, хто з них візьме на себе похорон". Єдності ніколи не перебувають в персоналіях, в особах у власному або "приватному" розумінні слова, вони — у *серіях*, які визначають зв'язки, розподіли та сполучення органів. Саме тому фантазми — це завжди фантазми групи. Саме колективне інвестування органів підключає бажання до соціуму й об'єднує в одне ціле на землі соціальне виробництво та виробництво бажання.

Наші сучасні суспільства, навпаки, володіють методом широкої приватизації органів, якій відповідає декодування потоків, що стали абстрактними. Першим органом, приватизованим і поміщеним поза соціальним полем, був анус. Саме він дав свій зразок приватизації, натомість гроші виражали новий абстрактний стан потоків. Звідси відносна істина психоаналітичних зауважень про анальний характер монетаристської економіки. Але "логічний" порядок є таким: заміна абстрактної кількості кодованими потоками; спадкове колективне розінвестування органів на моделі ануса; конституювання приватних осіб як індивідуальних органів і похідних функцій абстрактної кількості. Можна навіть сказати, що коли вже фалос зайняв у нашому суспільстві становище окремого об'єкта, який зумовлює нестачу між особами двох статей і зорганізовує едіпівський трикутник, то саме анус відділяє його, це він захоплює й сублімує пеніс у вигляді *Aufhebung*, що визначає фалос. Сублімація міцно пов'язана з анальністю, але не в тому розумінні, що вона постачала б матеріал для сублімування за відсутністю іншого вживання. Анальність не репрезентує те найнижче, яке не можна було б перетворити на найвище. Якраз сам анус походить зверху за умов, які ми проаналізуємо як його перебування поза полем і які не передбачають сублімації, оскільки сублімація, навпаки, з них випливає. І не анальність віддається сублімації, а саме сублімація є повністю анальною; до того ж найпростіша критика сублімації полягає в тому, що вона геть не здатна вивести нас із лайна (лише дух здатний випорожнюватися). Анальність стає тим більшою, чим більше розінвестований анус. Сутністю бажання є *лібідо*; але коли *лібідо* стає абстрактною кількістю, піднесений і розінвестований анус продукує глобальні персоналії та специфічне *Я*, які є одиницями виміру цієї самої кількості. Арто добре сказав: це — "огузок здохлого пацюка,

підвішений до стелі неба", звідки походить трикутник "тато — неня — я", "материнськи-батьківська єдиноутробність шаленої анальності", в якій дитина є лише кутом, цим "свого роду плинним покривом безконечності того, що є *Я*". *Весь Едіп є анальним* і містить у собі індивідуальну надінвестицію органу, щоб компенсувати колективне розінвестування. Саме тому коментатори, найприхильніші до всезагальності Едіпа, визнають, що не знаходять у примітивних суспільствах ні механізмів, ні тактики, які продукують його в нашому суспільстві. Ніякого над-*Я*, ніякої винуватості. Ніякої ідентифікації особливого *Я* з глобальними персоналіями — але завжди часткові та групові ідентифікації відповідно до щільного, склеєного шерегу працюрів, відповідно до фрагментарного шерегу товаришів та кузенів. Ніякої анальності — хоча там уже є або, радше, тому, що там є колективно інвестований анус. У такому разі що залишається для створення Едіпа?[1]. Структура, тобто нездійснена прихована можливість? Чи потрібно гадати, що всезагальний Едіп переслідує всі суспільства, але так само, як їх переслідує капіталізм, тобто як кошмар або тривожне передчуття того, що буде декодуванням потоків і колективним розінвестуванням органів: абстрактне — становлення потоків бажання та приватне — становлення органів?

Примітивна територіальна машина кодує потоки, інвестує органи, ціхує тіла. До якої міри потрібно циркулювати, обмінюватися — це вторинна діяльність стосовно того завдання, яке підбиває підсумок усіх інших: ціхувати тіла, які йдуть від землі. Реєстраційно-записувальна сутність соціуму як така, що привласнює продуктивні сили й розподіляє агентів виробництва, полягає в цьому — татуювати, вирізати, надрізати, розрізати, насікати, нівечити, оточувати, інформувати. Ніцше точно описував "моральність звичаїв, або істинну працю людини над собою впродовж довгого періоду існування людського роду, всю його передісторичну працю": система еволюціонування, яка має силу права і стосується різних членів і частин тіла. Не тільки злочинець позбавлений органів згідно з порядком колективних інвестицій, не тільки той, хто повинен бути з'їдений відповідно до соціальних правил, так само точних, як і ті, згідно з якими свіжують та розподіляють бика; але людина, яка повністю користується своїми

---

1 *Parin P. et al.* Les Blancs pensent trop. — P.: Payot, 1963. "Передоб'єктні відносини з матерями приходять і знову відходять в ідентифікаційних відносинах груп товаришів того самого віку. Конфлікт з батьками знеособлюється в ідентифікаційних відносинах з групою старших братів" (ibid. — P.428 — 436). Аналіз і результати див.: *Ortigues M.C., Ortigues E.* Oedipe africain. — P.: Plon, 1966. — P.302 — 305. Проте цим авторам доводиться вдаватися до дивовижних викрутасів, аби зберегти будь-що горезвісну проблему Едіпа або "едіпового комплексу", хоча цей комплекс, кажуть вони, — "недосяжний у клініці".

правами та обов'язками, має все тіло, позначене режимом, який співвідносить її органи та їх застосування з колективністю (приватизація органів починається лише "із соромом, якого людина зазнає, бачачи людину"). Позаяк це — акт грунтування, з яким людина перестає бути біологічним організмом і стає цілим тілом, землею, до якої прикріплюються органи, що приваблюють, відштовхують, дивним дивом зцілені згідно з вимогами соціуму. Нехай органи будуть обтесані в соціумі й потоки плинуть крізь нього. Ніцше каже: йдеться про те, щоб створити людині пам'ять; і людина, яка створила себе активною здатністю до забуття, гальмування біологічної пам'яті, повинна створити собі іншу пам'ять, яка була б колективною, — пам'ять слів, а не речей, пам'ять знаків, а не вражень. Система жорстокості, жахливий алфавіт — це організація, яка креслить знаки на самому тілі: "Можливо, навіть немає нічого більш жахливого та тривожного у передісторії людства, ніж його мнемотехніка... Ніколи не минало без мук, без страждань та волаючих жертв, відтоді як людина визнала за необхідне створити собі пам'ять; найжахливіші офірування й наймерзотніші зобов'язання, найогидніші каліцтва, найжорстокіші за своїми ритуалами релігійні культи. З часом же стає зрозуміло, чого було варте виховання народу мислителів на землі!"[1]. Жорстокість не має нічого спільного з будь-яким неприродним або природним насиллям, яким дехто намагається пояснити людську історію; вона — рух культури, який відбувається на тілах і записується на них, оброблюючи їх. Саме це означає жорстокість. Ця культура не є рухом ідеології: навпаки, вона силою поміщує виробництво у бажання, і, навпаки, вона силою занурює бажання у соціальне виробництво та відтворення. Позаяк навіть смерть, покарання, муки є бажаними й належать до сфери виробництва (див. історію фаталізму). З людей та їхніх органів вона робить деталі та колещатка соціальної машини. Знак — це позиція бажання; але перші знаки — це територіальні знаки, які ставлять на тілах свої прапори. Й якщо волюють назвати "письмом" цей напис на пишній плоті, тоді потрібно справді сказати, що передбачає писемність і що саме ця жорстка система напису знаків, яка робить людину здатною до мови, й дає їй пам'ять слів.

* * *

Поняття територіальності є двозначним лише позірно. Оскільки якщо під цим мають на увазі принцип географічного перебування або розміщення, очевидно, що примітивна соціальна машина не є територіальною. Таким є тільки державний апарат, який, згідно з формулою Енгельса, "розділяє не народ,

1 *Nietzsche F.* La Genealogie de la morale. — II, 2 — 7.

але територію" й підмінює географічний устрій — мовним устроєм. Проте навіть тут, де спорідненість видається пануючою над землею, не важко виявити значимість місцевих зв'язків. Адже примітивна машина розділяє народ, але робить це на неподільній землі, куди вписуються конективні, диз'юнктивні та диз'юнкивні відношення кожного сегмента з іншим (приміром, співіснування або додатковість глави сегмента та охоронителя землі). Коли розподіл стосується самої землі на підставі адміністративного устрою — земельного та житлового, з цього часу там є не підвищення значення територіальності, але зовсім навпаки — дія першого великого руху детериторизації на примітивні співтовариства. Постійна єдність землі як нерухомого двигуна поступається місцем трансцендентній єдності зовсім іншої природи — єдності держави; ціле тіло не є тілом землі, але тілом Деспота, тілом Ненародженим, яке відтепер перебирає на себе як родючість грунту, так і небесну вологу, і загальне привласнення продуктивних сил. Примітивний дикунський соціум був, отже, єдиною територіальною машиною у прямому розумінні слова. Й функціювання такої машини полягає ось у чому: *відмовитися від союзу та спадковості*, відмовитися від походження на тілі землі до появи держави.

Машина походить від відхилення тому, що неможливо просто виводити союз із спадковості, з ліній спадковості. Було б помилкою надавати союзові лише силу індивідуації, спрямовану на людей одного роду; він радше створює узагальнену розпізнаваність. Ліч посилається на приклади дуже різних матримоніальних укладів з приводу відмінності у спадковості відповідних груп. У багатьох аналізах наголос зроблений на внутрішні зв'язки в об'єднаних однолінійних групах або на зв'язки між різними групами, які мають спільну спадковість. Структурні зв'язки, які походять із шлюбних союзів між членами різних груп, були широко ігноровані або ж їх допасовували до всезагальної концепції спадковості. Так, Форт, цілком визнаючи у зв'язках союзу значимість, порівняну лише зі значимістю зв'язків спадковості, приховує перші під виразом *"додаткова спорідненість"*. Ця концепція, що нагадує відмінність у римлян між спорідненістю за батьком та спорідненістю взагалі, передбачає, по суті, що кожний індивід пов'язаний з батьками батька та матері, оскільки він походить від одного та іншої, а не тому, що вони одружені... "Проте" прямовисні зв'язки, які об'єднують бічні лінії батьківського походження, навіть тубільці не визнавали як зв'язки спадковості. Неперервність у часі вертикальної структури виражається відповідно передаванням батьківської спорідненості іменем батьківського походження. Але неперервність бічної структури не виражається таким самим чином. Вона підтримується радше ланцюжком економічних відносин між боржником та кредитором... Саме існування таких відкритих боргів виявляє неперервність

союзних відносин[1]. Наступність буває адміністративною та ієрархічною, альянс же — політичним та економічним, він виражає владу в тому, що не змішує себе з ієрархією й не виводить себе з неї, а економіку — в тому, що вона не змішується з управлінням. Наступність і союз — як дві форми первинного капіталу — капіталу постійного або спадкового нагромадження, оборотного капіталу або непостійної маси боргів. Їм відповідають дві пам'яті, одна — біоспадкова, інша — пам'ять союзів та слів. Якщо виробництво зареєстроване в мережі споріднених розподілів у соціумі, чи потрібно ще, щоб сукупність праці відв'язувалася від виробничого процесу й переходила в той елемент реєстрації, який привласнює її як квазіпричину. Але він може це зробити, лише знову прийнявши на свій рахунок пов'язувальний режим (елемент) у формі зв'язку союзу або сполучення осіб, сумісного з розподілами спадковості. Саме у цьому розумінні економіка проходить через союз. У виробництві дітей дитина записана стосовно ліній, що розділяють її батька та її матір, але вони, навпаки, записані лише за допомоги сполучення, репрезентованого шлюбом батька та матері. Отже, немає такого моменту, коли союз походив би зі спадковості, але обидва вони становлять, по суті, відкритий цикл, де соціум впливає на виробництво, але також і виробництво справляє вплив на соціум.

Марксисти мають рацію, нагадуючи, що коли спорідненість панує у первісному суспільстві, то вона викликана економічними та політичними чинниками. Й якщо спадковість виражає те, що є панівним, будучи визначеним, союз виражає те, що є визначеним, або радше повернення того, що визначає, у визначувану систему панування. Саме тому важливо враховувати, як конкретно союзи поєднуються з спадковостями на конкретній територіальній поверхні. Ліч якраз виявив інстанцію місцевих нащадків у тому, в чому вони відрізняються від нащадків спадковості й діють на рівні маленьких сегментів: це групи людей, які живуть в одному місці або у сусідніх місцях, які влаштовують шлюби й створюють куди конкретнішу реальність, ніж системи спадковості та абстрактних матримоніальних класів. Система спорідненості — не структура, але практика, праксис, метод і навіть стратегія. Луї Берт, аналізуючи відносини союзу та ієрархії, ясно показує: село постає як третє, щоб допустити матримоніальні зв'язки між елементами, що розподіл двох половин заборонив би зі строгої точки зору структури: "третій член має витлумачуватися радше як спосіб, ніж як істинний структурний елемент"[2]. Кожного разу, коли витлума-

1 *Leach E.R.* Critique de l'anthropologie. — P.: PUF, 1966. — P.206 — 207.
2 *Berthe L.* Aînés et cadets, l'alliance et la hiérarchie chez les Baduj // L'Homme. — Juillet 1965. Див. також.: *Heusch l. de.* Lévi-Strauss // L'Arc. — № 26. — P.11 ("система споріднення є також і передусім праксис").

чують споріднені зв'язки первісної общини у функції структури, яка розгортається у свідомості, знову впадають в ідеологію великих сегментів, яка ставить союз у залежність від головних спадковостей, але відчуває себе викритою у брехні практикою. "Треба спитати себе, чи існує в асиметричних системах союзу головна тенденція до узагальненого обміну, тобто до закриття циклу. Нічого подібного я не зміг виявити у Мру... Всі поводять себе так, немовби не знають про компенсацію, яка настала б через закриття циклу, підкреслюють асиметричний зв'язок, наполягаючи на відносинах кредитор — боржник"[1]. Система спорідненості виявляється як замкнута лише тією мірою, якою перервані економічні та політичні відносини, які зберігають її відкритою й створюють із союзу щось інше, ніж устрій матримоніальних класів та ліній спадковості.

Туди спрямовується будь-яка акція, що кодує потоки. Як забезпечити взаємну адаптацію, обопільне стиснення ланцюжка означального та потоку виробництва? Великий мисливець-кочовик слідує за потоками, виснажує їх і переміщується разом з ними. Він відтворює всю свою спадковість прискореним способом, заключає її в одній точці, яка підтримує його у безпосередньому зв'язку з пращуром або з богом. П'єр Кластр описує самотнього мисливця, який становить одне ціле зі своєю силою та своєю долею й співає мовою дедалі швидшою та деформованою: я, я, я... "я є могутня природа, природа роздратована та агресивна!"[2]. Такими є дві характерні риси мисливця, великого параноїка хащів або лісу: реальне переміщення з потоками, безпосередня спадковість з богом. Адже у кочовому просторі ціле тіло соціуму немовби суміжно-прилегле до виробництва, воно ще не обходиться без нього. Простір стоянки залишається суміжно-прилеглим до простору ліса, він постійно відтворюється у процесі виробництва, але ще не привласнив собі цей процес. Об'єктивний позірний рух запису не скасував реального руху номадизму. Але не існує чистого кочовика, завжди вже є стоянка, місце нагромадження, такого малого, яке потрібно тільки для запису та розподілу одружитися та прохарчуватися (Кластр показує, як у гуяків за *зв'язком* на суто конективній підставі між мисливцем та живими тваринами слідує, на стоянці, *роз'єднання* на підставі диз'юнкції між мертвими тваринами та мисливцями, розподіл, схожий на заборону інцесту, оскільки мисливець не може споживати свою власну здобич). Коротше, як ми побачимо в інших випадках, завжди є збоченець, який слідує за параноїком або супроводжує його — іноді це одна й та сама людина у двох різних ситуаціях: параноїк хащів та сільський збо-

---

1 *Löffler L.G.* L'Alliance asymetrique chez les Mru // L'Homme. — Juillet 1966. — P.78 — 79.

2 *Clastres P.* L'Arc et le panier // L'Homme. — Avril 1966. — P.20.

ченець. Оскільки відтоді, як соціум закріплюється й обходиться продуктивними силами, привласнює їх собі, проблема кодування не може більш розв'язуватися одночасністю переміщення — з точки зору потоку — та прискореного відтворення — з точки зору ланцюжка. Потрібно, щоб потоки були об'єктом *вилучень*, які створюють мінімум запасу і означальний ланцюжок яких був би об'єктом *відокремлень*, які створюють мінімум посередництв. Потік кодований, оскільки відокремлення від ланцюжка та вилучення з потоків здійснювалися, проте відбувалося й, відповідно, зчеплення та об'єднання. Й саме це є найвищою мірою збоченою діяльністю місцевих груп, які влаштовують пошлюблення на первинній територіальності: нормальна, або непатологічна збоченість, як казав Анрі Ай про інші випадки, де виявляється "психічна робота селекції, рафінування та розрахунку". Й це є первинним, оскільки не існує чистого кочовика, який міг би задовольнятися нагромадженням потоків і оспівуванням безпосередньої спадковості, але завжди є соціум, який дістає задоволення, здійснюючи вилучення та відокремлення.

Вилучення потоків створюють запас спадковості у ланцюжці означальних; і навпаки, відв'язування ланцюжка створюють рухомі борги союзу, які орієнтують і спрямовують потоки. На відшкодування пускають в обіг сімейний запас — каміння союзу або черепашник. І немовби широкий цикл потоків виробництва та ланцюжків запису та більш вузький цикл — між запасами спадковості, які, пов'язуючи потоки у ланцюжки, створюють із них єдиний резерв, та блоками союзів, які роблять ці ланцюжки плинними. Нащадки є водночас потоком виробництва та ланцюжком запису, запасом спадковості та плином альянсу. Все відбувається так, немовби запас становив зовнішню енергію запису або реєстрації, потенційну енергію видимого руху; але борг є справжнім напрямком цього руху, кінетичною енергією, визначуваною обопільним шляхом дарів та контрдарів на цій поверхні. В "економіці" кула обіг кольє та обручек в якихось місцях та в якихось випадках призупиняється, щоб скласти запас. Немає виробничих сполучень без роз'єднань спадковості, які привласнювали б їх собі, але немає й роз'єднань спадковості, які не відновлювали б бічні зв'язки за допомоги союзів і сполучень осіб. Не тільки потоки та ланцюжки, але й твердо встановлені запаси та рухомі блоки тією мірою, якою вони, у свою чергу, містять у собі відносини між ланцюжками та потоками в двох напрямках, перебувають у стані постійної відносності: їхні елементи змінюються — жінки, предмети споживання, ритуальні об'єкти, права, авторитети та закони. Якщо постулюють, що необхідно, щоб де-небудь була якась рівновага цін, то змушені побачити в очевидному порушенні рівноваги відносин патологічний наслідок, який пояснюється тим, що передбачувана за-

мкнута система простягається в одному напрямку й відкривається мірою того, як податки стають більш широкими й більш складними. Але така концепція перебуває у протиріччі з примітивною "холодною економікою" — без чистого інвестування, без грошей та ринку, без відносин "купець — міняла". Сила такої економіки полягає, навпаки, в істинній добавленій вартості коду: кожне відв'язування ланцюжка продукує в потоках виробництва, з того чи того боку, феномени надлишку та браку, нестачі та нагромадження, які компенсуються елементами престижного характеру, що не підлягають обміну, або розподілом споживання ("Глава перетворює нацюхвилинні цінності на нетлінний престиж за допомоги інсценованих свят; таким самим чином предмети споживання виявляються кінцевою ланкою, а виробники — початковою"[1]). Добавлена вартість коду є примітивною формою добавленої вартості й відповідає славнозвісній формулі Мосса: дух конкретної речі, або сила речей, робить необхідним передавання дарів у вигляді лихварства; все це — територіальні знаки бажання та могутності, начала добробуту та виробництва благ. Далеке від того, щоб бути патологічним наслідком, порушення рівноваги є функціональним і принциповим. Далека від того, щоб бути розширенням закритої спочатку системи, відкритість є первинною, грунтується на різнорідності елементів, які складають податки і компенсують порушення рівноваги, переміщуючи її. Коротше, відкріплення означального ланцюжка згідно з відносинами союзу породжують добавлені вартості коду на рівні потоків, звідки випливають відмінності статуту для ліній спадковості (наприклад, вищий або нижчий ранг дарувальників та отримувачів жінок). Добавлена вартість коду здійснює різні операції первинної територіальної машини — відв'язує сегменти ланцюжка, організує вилучення потоку, розподіляє частини, які повертаються до кожного.

Ідея про те, що первісні суспільства не мають історії, будучи керовані архетипами, є особливо слабкою та неадекватною. Ця ідея народилася у етнологів, але радше у ідеологів, прив'язаних до трагічної юдохристиянської свідомості, якій вони приписували "винахід" історії. Якщо історією називають динамічну та відкриту реальність суспільств, стан функціонального порушення рівноваги або хиткої рівноваги, нестабільної й завжди компенсовуваної, яка несе не тільки інституціалізовані конфлікти, але й конфлікти, що породжують зміни, бунти, розриви та розколи, тоді первісні суспільства повністю перебувають в історії й дуже далекі від стабільності або навіть гармонії, яку їм хочуть приписати в ім'я первенства одностайної групи. Присутність історії в усій соціальній машині яскраво виявляється у невідповідностях, де, за словами Леві-Строса,

---

1 *Leach E.R.* Critique de l'anthropology. — P.153.

"виявляється знак події, який не можна недооцінювати"[1]. Справді, існує багато способів інтерпретувати такі невідповідності: ідеальний — через розрив між реальною інтуїцією та її передбачуваною ідеальною моделлю; моральний — через структурний зв'язок закону та порушення; фізичний — через феномен зношення, який призводить до того, що соціальна машина спрацьовується й не здатна більше обробляти свої матеріали. І, крім того, актуальна нині — й, схоже, найточніша — функціональна інтерпретація: саме *для того*, щоб функціювати, соціальна машина *не повинна функціювати добре*. Це можна ясно показати на прикладі сегментної системи, яка завжди повинна відновлюватися на власних руїнах; те саме стосується організації політичної функції у будь-яких системах, яка ефективно здійснюється лише виявляючи власне безсилля. Етнологи не перестають говорити, що правила спорідненості незастосовні до реальних пошлюблень: не тому, що правила є ідеальними, але, навпаки, оскільки вони визначають критичні точки, в яких механізм працює, будучи заблокованим, і обов'язково перебуває у негативних стосунках з групою. Саме тут виникає ідентичність соціальної машини з машиною бажання: її межа — це не зношення, але збій, вона функціює лише з рипом, саморуйнуючися, вибухаючи маленькими вибухами — порушення функцій становить частину самого функціювання, й це не найгірший різновид системи жорстокості. Ніколи розлад або дисфункція не віщували смерть соціальної машини, яка має звичку, навпаки, живитися протиріччями, які вона збуджує, кризами, які вона викликає, тривогами, які вона породжує, та інфернальними діями, які її зміцнюють: капіталізм це збагнув і перестав сумніватися в собі, натомість навіть соціалісти відмовляються вірити у можливість його природної смерті від зношення. Ніколи ніхто не помирав від протиріч. Схоже, що чим більше ви себе руйнуєте, чим більше шизофренізуєте себе, тим краще йдуть ваші справи — цілком по-американськи.

Але вже з цієї точки зору, хоча це не той спосіб, в який треба розглядати примітивний соціум, територіальна машина заперечує союзи та спадковість. Ця машина — Сегментна, оскільки через свій подвійний апарат — племінний та родовий — вона постачає сегменти мінливої довжини: спадкові, генеалогічні єдності великих, менших та найменших родів зі своєю ієрархією, відповідними керівниками, старшими охоронителями запасів та організаторами весіль; племінні територіальні єдності первинних, вторинних та третинних періодів, також зі своїми пануваннями та своїми союзами. "Точка розподілу між племінними секціями стає точкою дивергенції кланової структури родів учасників кожної із секцій; клани та їхні роди є

1 *Levi-Strauss C.* Anthropologie structurale. — P.: Plon, 1958. — P.132.

не окремими когерентними групами, а включеними у місцеві громади, всередині яких вони функціюють структурно"[1]. Дві системи перекроюються, прилучаючи кожний сегмент до потоків і ланцюжків, до резервних потоків та до потоків переходу, до вилучень потоку та до відв'язування ланцюжків (одні виробничі роботи здійснюються в рамках племінної системи, інші — в рамках системи вспадкування). Між невід'ємною ланкою в ланцюжку спадковості та рухомим учасником союзу — всі різновиди проникнень, які відбуваються через мінливість та відносність цих сегментів. Адже кожний сегмент визначає свою довжину та існує як такий лише завдяки протидії інших сегментів у шерегу щаблів, упорядкованих стосовно один одного: машина сегментації перемішує сполучення, конфлікти та розриви через зміни спадковостей та коливання союзів. Кожна система розвивається між двома полюсами — полюсом об'єднання за допомоги протидії іншим групам та полюсом розколу за допомоги постійного утворення нових родів, які прагнуть незалежності з "капіталізацією" союзів та спадковостей. Від одного полюса до іншого всі збої, всі провали відбуваються у системі, яка не перестає відроджуватися із своїх власних розладнань. Що хоче сказати Жанна Фавре, коли вона разом з іншими етнологами заявляє, що "стійкість сегментного устрою парадоксальним чином вимагає неефективності механізмів, достатньої для того, щоб страх залишався двигуном союзу"? І який страх? Скажуть, що соціальні утворення передчувають смертоносним і меланхолійним передчуттям, що з ними має трапитися, хоча те, що з ними трапляється, завжди відбувається поза ними й поглинається їхньою відкритістю. Вони придушують внутрішню потенційність за ціну цих дисфункцій, які відтепер є складовою частиною функціювання всієї системи.

Територіальна сегментна машина запобігає злиттю розколом і заважає концентрації влади, підтримуючи органи управління у стані безсилля у відносинах з групою: немовби дикуни самі передчували прихід імперського варвара, який прийде, проте, ззовні й надкодує всі їхні коди. Але найбільшою небезпекою було розсіювання, розкол — таке, де всі можливості коду були б скасовані: декодовані потоки, які зволюються на сліпий та німотний детериторизований соціум — таким є кошмар, якому примітивна машина запобігає що є сили та всіма своїми сегментними зчленуваннями. Примітивна машина не ігнорує обмін, комерцію та індустрію, вона їм запобігає, їх локалізує, розділяє, відкладаючи про запас, тримає купця та коваля у підпорядкуванні, щоб потоки обміну та виробництва не зруйнували коди на користь їхніх абстрактних або фіктивних кількостей. І

1 *Evans-Pritchard E.E.* Les Nouer du Soudan méridional // Systèmes politiques africains. — P.: PUF, 1962. — P.248.

це теж Едіп, страх інцесту: боязнь декодованого потоку? Якщо капіталізм — це всезагальна істина, то в тому розумінні, що він є запереченням усіх соціальних утворень: це щось жахливе, всезагальне декодування потоку, яке змушує розуміти al contrario[1] таємницю всіх формацій, кодування потоків і навіть їх надкодування, щоб ніхто й ніщо вже не могли її уникнути. Це не первісні суспільства, які поза історією, це капіталізм, який перебуває в кінці історії, це він походить з тривалої історії випадковостей та пригод і провокує цей кінець. Не можна сказати, що попередні формації не передбачали її, цю Річ, яка приходить ззовні лише завдяки силі піднятися зсередини і якій заважають піднятися. Звідси можливість ретроспективного прочитання всієї історії з точки зору капіталізму. Можна шукати ознаки класів у докапіталістичних суспільствах. Але етнологи відзначають, наскільки складно провести розподіл і цих протокласів, і каст, створених імперською машиною, і рангів, продуктів розподілу примітичної сегментної машини. Критерії, за якими розрізняють класи, касти та ранги, не треба шукати поза вталеністю та плинністю, відносною закритістю або відкритістю; ці критерії кожного разу виявляються оманливими, найвищою мірою хибними. Але ранги невіддільні від примітивного територіального кодування, як касти — від державного імперського надкодування: водночас класи належать до процесу індустріального виробництва та декодованої торгівлі за умов капіталізму. Отже, можна читати всю історію під знаком класів, але дотримуючися правил, заданих Марксом, і тією мірою, якою класи є "запереченням" каст та рангів. Оскільки утвердження порядку декодування не означає відсутності організації, але — найтемнішу організацію, найжорсткішу бухгалтерію, аксіоматику, яка замінює коди й розуміє їх завжди al contrario.

* * *

Ціле тіло землі — не позбавлене відмінностей. Пасивне та агресивне, єдине у своєму роді та універсальне, воно несе в собі виробництво, агентів та усі виробничі зв'язки. Але на ньому також усе затримується й записується, все притягнуте й дивовижним чином зцілене. Воно є елементом диз'юнктивного синтезу та його відтворення: чиста сила спадковості та генеалогії, *нумен*. Ціле тіло є непородженим, але спадковість — перша літера запису, що ціхувала тіло. Й ми знаємо, що це інтенсивна спадковість, це включне роз'єднання, інклюзивна диз'юнкція, де все розділяється, але у самому собі, й де одна й та сама істота — скрізь, по обидва боки, на всіх рівнях, *розрізнюваних за ін-*

1 Al contrario (італ.) — навпаки, на противагу. (*Прим. ред.*)

тенсивністю. Одна й та сама включена істота перебігає по цілому тілу неподільні відстані й проходить крізь усі одиничні, всі інтенсивні компоненти синтезу — це неперервне самовідтворення. Не варто нагадувати, що генеалогічна спадковість є соціальною та небіологічною, вона обов'язково біосоціальна, тією мірою, якою вписана в космічне яйце цілого тіла землі. У неї — міфічне походження, яке є Єдиним або, радше, це примітивна єдина подвійність. Чи треба називати близнюків або близнюка, які розділяються та об'єднуються у самих собі, — Одиниця чи одиниці? Розділовий синтез розподіляє первинних пращурів, але кожний з них сам є повністю цілим тілом, чоловічим або жіночим, яке склеює на собі всі часткові об'єкти, тільки з інтенсивними варіаціями, відповідними внутрішньому зигзагу яйця догонів. Кожний інтенсивно повторює, незалежно від інших, усю генеалогію. Й це скрізь те саме — два кінці неподільної відстані та з усіх боків нудний перелік близнюків, інтенсивна спадковість. Марсель Гріоль та Жермен Дітерлен на початку "Блідого Лиса" окреслюють блискучу теорію знаку: знаки спадковості, знаки-гіди та знаки-господарі, знаки бажання, первинно сильні, які падають спірально й перетинають низку вибухів перед тим, як розповсюдитися в образах, фігурах та малюнках.

Якщо повне тіло є засадовим стосовно виробничих зв'язків і вписує їх у мережу інтенсивних та включних роз'єднань, потрібно ще щоб воно знаходило або реанімувало бічні сполучення у самій мережі, щоб воно їх собі привласнювало, будучи, буцімто, їхньою причиною. Це два аспекти цілого тіла: зачарована позірність напису, фантастичний закон або об'єктивний позірний рух; але, з іншого боку, магічний чинник або фетиш, квазіпричина. Йому недостатньо надписувати всі речі, воно повинно виглядати так, немовби воно їх продукувало. Потрібно, щоб сполучення знову з'являлися у відповідній формі з вписаними роз'єднаннями, навіть якщо вони реагують, у свою чергу, на форму цього роз'єднання. Таким є союз як друга літера запису: союз нав'язує виробничим об'єднанням екстенсивну форму сполучення осіб, сумісну з вписаними роз'єднаннями, але реагує на надпис, визначаючи виключне, ексклюзивне та обмежувальне застосування цих самих роз'єднань. Отже, все примушує до того, щоб союз був міфічно репрезентований як такий, що виникає у певний момент у лініях спадковості (хоча, в іншому розумінні, він уже повинен був бути тут завжди). Гріоль розповідає, як у догонів водночас на рівні й поруч з восьмим пращуром виявляється дещо: зіходження з рейок роз'єднань, які перестають бути включними й стають виключними; відтепер маємо розчленування цілого тіла, скасування "принципу близнюків", розподіл статей, відзначений обрізанням; але також

нове створення тіла за новим зразком зв'язку або сполучення, зчленування тіл у них самих та між ними, побіжний запис з артикуляцією союзу, коротше, весь *ковчег союзу*. Союзи ніколи не походять зі спадковості й невиводжувані з неї. Але, проголошуючи цей принцип, ми повинні розрізняти дві точки зору: одна — економічна й політична, згідно з якою союз — щось постійне, визначуване лініями інтенсивності, які передують йому лишень у передбачуваній системі, даній екстенсійно. Інша — міфічна, яка показує, як розширення системи створюється й розмежовується, починаючи з інтенсивних та першорядних ліній спадковості, які з необхідністю втрачають своє включне й необмежувальне застосування. Саме з цієї точки зору розширена система є немовби пам'яттю союзів, словесною пам'яттю, яка заключає в собі активне витіснення інтенсивної пам'яті спадковості. Оскільки генеалогія та спадковість є об'єктом несплячої, денної пам'яті саме тією мірою, якою вони вже взяті в екстенсійному розумінні, яким вони, звичайно, не володіли до визначення союзів, що надають їм цей сенс; як інтенсивні спадковості вони, навпаки, являють собою об'єкт особливої — нічної та біокосмічної — пам'яті, яка повинна якраз зазнати витіснення, щоб установилася нова екстенсивна пам'ять.

Ми можемо краще зрозуміти, чому проблема зовсім не полягає в тому, щоб перейти від спадковостей до союзів або вивести останні з перших: проблема полягає в тому, щоб перейти від інтенсивного енергетичного порядку до екстенсивної системи, яка містить водночас якісні союзи та розширені спадковості. Нехай первинна енергія інтенсивного порядку — *нумен* — буде енергією спадковості, у принципі нічого не змінюється, оскільки ця інтенсивна спадковість ще не розширена, не передбачає ще ніякої відмінності особистостей, ні навіть статі, але тільки передособистісні зміни в інтенсивності як різній мірі прояву того самого "принципу близнюків", або бісексуальності. Знаки цього порядку є, отже, грунтовно нейтральними або двозначними (за виразом, яким Лейбніц користувався, щоб позначити знак, який може бути як плюсом, так і мінусом). Йдеться про те, що, починаючи з цієї первинної інтенсивності, приходять до системи в екстенсії, де 1) спадковості будуть спадковостями, розширеними у формі родів, що несуть відмінності особистостей та батьківських імен; 2) союзи будуть водночас якісними відносинами, що розширені спадковості передбачають так само, як і протилежне; 3) коротше, двозначні інтенсивні знаки перестануть існувати й стануть позитивними або негативними. Це ясно видно у праці Леві-Строса, яка пояснює заборону простих форм пошлюблення для паралельних кузенів та рекомендацію для кузенів перехресних: кожний шлюб між двома лініями *A* та *B* впливає на дію знака (+) або (-), згідно з

якими ця пара означає для *A* або *B* здобуток або втрату. Малозначимо стосовно цього, чи буде режим спадковості патрилінеарним чи матрилінеарним. У патрилінеарному та патрилокальному режимі, приміром, "споріднені жінки — це загублені жінки, жінки-своячки — жінки здобуті. Кожна сім'я, що вийшла з цих шлюбів, отже, виявляється заторкнутою знаком, визначеним для первинної групи відповідно до того, чи є мати дітей дочкою чи невісткою... Знак змінюють, переходячи від брата до сестри, оскільки брат здобуває дружину, натомість сестра втрачена для своєї сім'ї". Але, зауважує Леві-Строс, при зміні генерації знак зазнає таких самих змін: "Мірою того, як з точки зору первинної групи батько отримував дружину або мірою того, як матір була переміщена назовні, сини мали право на жінку або повинні були б віддати сестру. Безперечно, ця відмінність насправді не виражається у засудженні на безшлюбність половини кузенів чоловічої статі, але вона у будь-якому випадку виражає той закон, що чоловік може отримати дружину лише з групи, де також потрібна жінка, позаяк для старшої генерації сестра або дочка були втрачені; брат же заборгував зовнішньому світові сестру (або батько — дочку), оскільки для старшої генерації дружина була здобута... Що ж стосується стрижневої пари, складеної з чоловіка *a*, одруженого на жінці *b*, вона, очевидно, має два знаки мірою того, як її розглядають з точки зору *A* або *B*, і те саме має рацію стосовно дітей. Тепер достатньо уявити собі генерацію кузенів, щоб констатувати, що всі, хто перебуває у відносинах (+ +) або (- -), є паралельними, натомість ті, хто перебуває у відносинах (+ -) або (- +), — перетинаються"![1] Але проблема, поставлена таким чином, стосується не стільки логічної комбінаторики, яка регулює гру обмінів, як того волів би Леві-Строс, скільки устрою фізичної системи, яка природно виражалася б у термінах боргів. Нам видається дуже важливим, що сам Леві-Строс посилається на координати фізичної системи, хоча й бачить у них лише метафору. У фізичній системі екстенсійного характеру щось проходить крізь енергетичний потік, щось не проходить *або залишається заблокованим*, щось блокує його або, навпаки, пропускає. Щось або хтось. І у цій екстенсивній системі не існує ні первинної спадковості, ні первинної генерації, ні первинного обміну, але є як даність союзи, натомість спадковості є екстенсивними й виражають водночас те, що повинно залишитися блокованим у спадковості, та те, що повинно перейти в союз.

Суть не в тому, що знаки змінюються згідно із статтю та генерацією, але що відбувається перехід від інтенсиву до екстенсиву, тобто від порядку "двозначних" знаків до порядку змінюваних, але певних знаків. Саме тут необхідне використан-

1 *Levi-Strauss C.* Les Structures elementaires de la parente. — P.: Mouton, 1967. — P.152.

ня міфу, не тому, що він був би зміщеним або навіть перевернутим відтворенням реальних зв'язків екстенсійного характеру, але тому, що він єдиний визначає відповідно до тубільної ідеї та практики інтенсійні умови системи (включаючи систему виробництва). Ось чому текст Марселя Гріоля, який шукає у міфі принцип пояснення авункулату[1], здається нам сміливим і таким, що не заслуговує на закид в ідеалізмові, звичайний для такого роду спроб, як, скажімо, у тій самій нещодавній статті, де Адлер і Картрі знову порушують це питання. Ці автори мають рацію, відзначаючи, що атом спорідненості Леві-Строса (з його чотирма відносинами: брат — сестра, чоловік — дружина, батько — син, дядько по материнській лінії — син сестри) віддається цілому як воно є, звідки матір як така дивним дивом виключена, хоча вона могла б бути за обставинами більш-менш "спорідненою" або більш-менш "союзною" стосовно своїх дітей. Таким чином, саме тут вкорінений міф, не як спосіб вираження, але як передумова. Як повідомляє Гріоль, Йуругу, що проникає у шматок плаценти, яку він поцупив, нагадує брата своєї матері, з якою він об'єднаний на цій підставі: "Цей персонаж справді виходить у простір, забираючи частину плаценти, що живить його, тобто частину власної матері. Він повинен вважати цей орган своєю власністю й частиною власної особистості такою мірою, щоб ідентифікувати себе зі своєю матір'ю і вважати себе поміщеним *у ту саму площину, що й вона, з точки зору генерацій*. Він несвідомо відчуває свою символічну приналежність до генерації своєї матері та відрив від реальної генерації, членом якої він є... Будучи, на його думку, тією самою субстанцією та генерацією, що і його матір, він уподібнюється чоловічому близнюку своєї матері, й міфічне правило союзу двох парованих членів пропонує його як шлюбний ідеал. Отже, як псевдобрат своєї матері він повинен опинитися в становищі свого єдиноутробного дядька, призначеного чоловіка цієї жінки". Поза сумнівом, починаючи з цього рівня можна знайти всіх діючих персонажів: матір, батька, сина, брата матері, сестру сина. Але очевидно й разюче, що це не персоналії: їхні імена позначають не осіб, але сильні зміни "коливального спірального руху", включного роз'єднання, з необхідністю близнюкових та бісексуальних станів, через які суб'єкт проходить по поверхні космічного яйця. Все потрібно витлумачувати саме в інтенсивності. Яйце та сама плацента врухомлені потоками несвідомої життєвої енергії, "здатної до сприйняття збільшення та зменшення". Батько ніяким чином не відсутній. Але Амма, батько й породжувач, сам є сильною високою стороною, іманент-

1 Авункулат (лат.) — звичай, що виражається в особливо тісному спорідненому зв'язку між небожем та дядьком з боку матері, який зобов'язаний турбуватися про небожа більш ніж про свого сина. (*Прим. ред.*)

ною плаценті, невіддільною від близнюковості, яка спрямовує його до жіночої сторони. Й якщо син забирає, у свою чергу, частину плаценти, то саме у цьому інтенсивному зв'язку з іншою частиною, яка містить свою власну сестру або близнюка жіночого роду. Але, будучи спрямована нагору, частина, яку він забирає, робить того братом своєї матері, яка найвищою мірою замінює сестру та з якою він поєднується, сам стаючи Амма. Коротше, цілий світ двозначних знаків, поповняльних розподілів і бісексуальних станів. Я — син, а також брат моєї матері і чоловік моєї сестри, і свій власний батько. Все грунтується на плаценті, яка стала землею, непородженою, цілим тілом антивиробництва, до якого прикріпляться часткові об'єкти — органи священного Номмо. Адже через плаценту — як субстанцію, спільну для матері і для дитини, спільну частину їхніх тіл, — ці тіла не є причиною та наслідком, але продуктами, продукованими з тієї самої істоти, стосовно якої син є близнюком своєї матері: такою є вісь догонського міфу, який розповів Гріоль. Так, я був моєю матір'ю і я був власним сином. Нечасто можна побачити, щоб настільки далекі один від одного міф та наука говорили те саме: розповідь догонів розвиває міфічний вейсманізм, де плазма, що проростає, утворює безсмертних і триваючих нащадків, які не залежать від тіла, але від яких, навпаки, залежать тіла як батьків, так і дітей. Звідси відмінність двох генерацій нащадків: одна — триваюча й зародкова, інша — соматична й переривчаста, одиничність, у неперервному шерегу генерацій. (Лисенко цілком у дусі догонів закидав Вейсману, що той, мовляв, створює із сина генетичного або зародкового брата матері: "морганісти-менделісти, згідно з Вейсманом, виходять з тієї ідеї, що батьки не є генетично батьками своїх дітей, якщо вірити їхній доктрині, батьки й діти є братами та сестрами"![1]).

Але соматично син не є братом та близнюком матері. Тому він не може на ній одружитися (за тієї умови, що ми щойно пояснили сенс цього "тому"). Хто повинен був би на ній одружитися, так це єдиноутробний дядько. Перший наслідок "тому": інцест із сестрою є не замінником інцесту з матір'ю, але, навпаки, інтенсивною моделлю інцесту як прояву зародкових нащадків. І відтак — Гамлет не є розвитком Едіпа, Едіпом другої стадії: навпаки, негативний або перевернутий Гамлет є первинним стосовно Едіпа. Суб'єкт не дорікає дядькові за те, що той зробив те, що він хотів би зробити; він дорікає йому за те, що він не зробив того, що він, син, не міг зробити. Чому ж дядько не одружився на матері, своїй соматичній сестрі? Адже він *повинен* був це зробити лише в ім'я цієї зародкової спадковості, відзначеної "двозначними" знаками близнюковості та бісексуальності, згідно з якою син міг би зробити це так само добре й

1 La Situation dans la science biologique. — M.: Ed. Française, 1949. — P.16.

сам бути цим дядьком в інтенсивному зв'язку зі своєю матір'ю-близнюком. Замкнути хибне коло зародкових нащадків (примітивне double bind): дядько також не може одружитися на своїй сестрі, матері; суб'єкт тому не може одружитися на своїй власній сестрі — близнюк жіночого роду Йуругу буде переданий Номмо як потенційний союзник. Порядок тіла знову завалює всю інтенсійну ієрархію. Але водночас син не може одружитися на своїй матері не тому, що соматично він належить іншій генерації. Всупереч Малиновському, Леві-Строс добре показав, що змішення генерацій зовсім не було небезпечним як таке й що заборону на інцест так не пояснити![1]. Саметому,щозміщенняге-нерацій у випадку "син — мати" має таку саму дію, що й їхня відповідність у випадку "дядько — сестра", тобто свідчить про ту саму зародкову інтенсивну спадковість одиничного; в обох випадках йдеться про витіснення. Коротше, соматична система у розширенні може створити себе лише тією мірою, якою спадковості стають продовженими співвідносно з тими побічними союзами, які вони собі встановлюють. Саме шляхом заборони на інцест із сестрою зав'язується побічний союз, саме шляхом заборони на інцест з матір'ю спадковість продовжується. Немає ніякого витіснення батька, ніякої втрати права на ім'я батька; взаємне становище матері або батька як породжувача або союзника, патрилінеарний або матрилінеарний характер спадковості, патрилатеральний або матрилатеральний характер шлюбу є активними елементами витіснення, а не об'єктами, яких воно стосується. Це навіть не пам'ять про спадковість загалом, яка виявляється витісненою пам'яттю союзу. Саме велика нічна пам'ять сильної зародкової спадковості витіснена на користь несумісної соматичної пам'яті, створеної з спадковостей, які стали продовженими (патрилінеарних або матрилінеарних), та союзів, які вони укладають. Будь-який міф догонів є патрилінеарною версією протилежності між двома родовідами, двома спадковостями: у напруженості та розширенні, зародковий інтенсивний порядок та екстенсивний режим соматичних генерацій.

Екстенсивна система породжує інтенсивні умови, які уможливлюють її, але реагує на них, заперечує їх, витісняє й залишає їм тільки міфічний вираз. Водночас Знаки перестають бути "двозначними" й визначають себе стосовно продовжених спадковостей та побічних союзів; роз'єднання стають виключними, такими, що обмежують за принципом строгої диз'юнкції ("або" замінюється інтенсивним "або...або"); імена, назви більше не означають інтенсивних станів, але розпізнаваних особистостей. Розпізнаваність грунтується на сестрі, матері як заборонених дружинах. Адже особистості разом з іме-

1 *Lévi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté. — P.556 — 560.

нами, які їх тепер позначають, не передують заборонам, які їх створюють як таких. Матір і сестра не передують забороні їх як дружин. Добре сказав Робер Жолен: "Тема міфічного дискурсу — перехід від байдужості щодо інцесту до його заборони: ця тема, яка мається на увазі або явно виражена, є засадовою стосовно всіх міфів; отже, вона є формальною властивістю цієї мови"[1]. Про інцест можна у буквальному розумінні зробити висновок, що він неможливий. Що таке інцест по цей бік, у шерегу інтенсивностей, які не відають розпізнаваних осіб, або по той бік, в екстенсивності, яка їх як особи визнає і яка їх створює, але з тим, щоб зробити їх неможливими як сексуальних партнерів? Інцест можна скоїти лише в результаті низки замін, які завжди віддаляють нас від нього, тобто з особою, яка може бути сестрою або матір'ю тільки через те, що не існує: з тією, яка розпізнається як можлива дружина. Таким є сенс преференційного шлюбу; первинний інцест дозволений; але не випадково, що він рідко здійснюється, немовби він був ще надто близький до неможливого (наприклад, преференційний шлюб у догонів — з дочкою дядька, остання відповідає тітці, яка сама відповідає матері). Стаття Гріоля є текстом, який, безперечно, найбільшим чином у всій етнології натхненний психоаналізом. А проте вона спричиняє висновки, які висаджують у повітря всього Едіпа, оскільки не задовольняється постановкою проблеми, передбачаючи її розв'язання. Саме ці висновки змогли видобути Адлер і Картрі: "Є звичай розглядати інцестові зв'язки у міфі або як вираз бажання чи ностальгії за світом, де такі зв'язки були б можливі або байдужі, або як вираз структурної функції інверсії соціального правила, функції, спрямованої на підвалину заборони та порушення... У першому та в другому випадках уявляють собі вже як створене те, що є саме виникненням порядку, про який міф розповідає і який пояснює. Іншими словами, вважають, немовби міф виводить на сцену персонажів, визначуваних як батько, матір, син та сестра, натомість ці споріднені ролі належать самому порядкові, створеному забороною.. : інцест не існує"[2]. Інцест — це справжня межа. За умови звільнення від двох хибних думок, які стосуються межі: одна — яка створює з межі матрицю або джерело, немовби заборона могла призвести до того, що "спочатку" щось було бажане як таке; інша — яка створює з межі структурну функцію, немовби передбачуване "фундаментальне" відношення між бажанням та законом здій-

1 *Jaulin R.* La Mort sara. — P.284.

2 *Adler, Cartry.* La Transgression et sa dérision // L'Homme. — Juillet 1971. Жак Дерріда писав у коментарі до Руссо: "Перед святом інцесту ще не існує, оскільки не існувало заборони на інцест. Після свята інцесту більше не існує, оскільки він заборонений... Саме свято було б самим інцестом, якби щось подібне — само по собі — могло мати місце" (*Derrida J.* De la grammatologie. — P.: Ed. de Minuit, 1967. — P.372 — 377).

снювалося через порушення. Ще раз можна нагадати, що закон ніяк не свідчить про первинну реальність бажання, оскільки він істотно викривлює бажане, і що порушення не доводить функціональної реальності закону, оскільки, далеке від того, щоб бути глумом над законом, воно саме є сміховинним стосовно того, що закон реально забороняє (саме тому революції не мають ніякого стосунку до порушень). Коротше, межі немає ні по цей бік, ні по той: вона є межею між ними двома. *Неглибокий струмок інцесту під мулом наклепу*, завжди вже подоланий або такий, який ще не улягає подоланню. Інцест як рух є неможливим. І він неможливий не у розумінні приналежності до реальності, але, навпаки, у своєму символічному розумінні.

Але що цим хочуть сказати — інцест є неможливим? Хіба неможливо спати зі своєю сестрою або зі своєю матір'ю? І як відмовитися від старого аргументу: він має бути можливим, позаяк він заборонений? Але проблема в іншому. Можливість інцесту передбачає і персоналії, і імена — сина, сестру, матір, брата, батька. Таким чином, в акті інцесту ми можемо виявити особи, але вони втрачають своє ім'я такою самою мірою, якою ці імена невіддільні від заборони, яка перешкоджає їм бути партнерами; або імена існують і не означають нічого більше, крім інтенсивних передособистісних станів, які могли б так само "поширюватися" на інших осіб, немовби матір або сестру називали своєю законною дружиною. Саме у цьому розумінні ми говоримо: завжди або "по цей бік", або "по той". Наші матері, наші сестри розчиняються в наших руках; їхнє ім'я зісковзує з їхньої особи, мов надто зволожена поштова марка. Адже не можна водночас користуватися самою особою та її іменем — що могло б бути умовою інцесту. Нехай інцест — омана, він є неможливим. Але проблему лише відсунуто. Хіба справжнє бажання — це не бажання неможливого? Принаймні у цьому випадку така заяложена думка не є слушною. Нагадують, якою мірою законно робити висновок про заборону, виходячи з природи того, що заборонено; оскільки заборона діє, ганьблячи винуватого, тобто вводячи викривлений і зсунутий образ того, що реально заборонене або бажане. Саме таким чином придушення продовжує себе у витісненні, без якого воно не переходить у бажання. Бажаним є те, що є зародковим потоком або здатною до проростання інтенсивністю, де марний був би пошук персоналій і навіть розпізнаваних функцій — таких, як батько, матір, син, сестра тощо, оскільки ці імена означають лишень інтенсивні зміни на цілому тілі землі, визначуваному як первень. Можна, звичайно, називати інцестом, так само як і байдужістю щодо інцесту, цей режим збігу й навіть тотожності, рівно як і режим мінливого потоку інтенсивностей та інклюзивних диз'юнкцій. Але має рацію те, що не можна змішувати інцест, яким він був

у цьому інтенсійному безособовому порядку, що його заснував, з інцестом, яким він був репрезентований в екстенсійній системі, що його забороняє й визначає його як порушення стосовно особистостей. Юнг, отже, мав цілковиту рацію, говорячи, що Едіповий комплекс означає щось інше і що матір там означає землю, інцест, безконечне відродження (його помилка була єдино в намірі "обійти сексуальність"). *Соматичний комплекс* відсилає до зародкової складності. Інцест знову відсилає "по цей бік", що як таке не може бути репрезентованим у сукупності, оскільки сукупність є елементом, похідним від витіснення цього "по цей бік". Інцест як заборонене (форма розпізнаваних особистостей) слугує витісненню інцесту як бажаного (інтенсивна суть землі). Сильний зародковий потік є репрезентантом бажання, саме його стосується витіснення; екстенсійний едіпівський образ є евфемізмом, оманою або хибним образом, який з'являється, щоб приховати бажання, зумовлене витісненням. Не є важливим, що цей образ "неможливий": він увіходить у свою роль, починаючи з того моменту, коли бажання саме дозволяє розглядати себе як неможливе. Ти ж бачиш, саме цього ти хотів!.. Проте це той самий висновок, який йде безпосередньо від витіснення до витісненого й від заборони до забороненого, що передбачає вже весь паралогізм придушення.

Але чому зародкове змішення, або зародковий приплив, витісняється, хоча саме воно є територіальним репрезентантом бажання? Адже "те, що... те", до чого воно відсилає мов до репрезентанта, — це потік, який не буде кодованим, який не дасть себе кодувати — воістину жах примітивного соціуму. Ніякий ланцюжок не зможе відв'язатися, ніщо не зможе бути вилучене; ніщо не перейде від спадковості до нащадків, але нащадки постійно поступатимуться спадковості у справі повторного породження себе; ланцюжок означальних не створить ніякого коду, він передає лише "двозначні" знаки й відчуватиме постійний негаразд зі своєю енергетичною підвалиною; все, що плинутиме на ціле тіло землі, буде так само розгнуздане, як і некодовані потоки, які плинуть над пустелею тіла без органів. Позаяк питання не стільки про надлишок або нестачу, джерело або виснаження (навіть виснаження — це потік), скільки про кодоване та некодоване. Зародковий потік — це потік, в якому все рівною мірою і відходить разом з ним, і блокується. Для того, щоб потоки були кодованими, потрібно, щоб їхня енергія була визначувана та вимірювана, — потрібно, щоб вилучення з потоку здійснювалися у зв'язку з відв'язуванням ланцюжка, — потрібно, щоб щось проходило, але також і щоб щось було б заблоковане і щоб щось або блокувало, або пропускало. Отже, це можливо лише в екстенсійній системі, в якій особистості є розрізнюваними, а знаки мають певний вжиток; диз'юнктивні

синтези є ексклюзивними, а конективні синтези цілком застосовні до шлюбу. Таким є сенс заборони на інцест, викладений як утвердження фізичної системи екстенсійного характеру: у кожному випадку потрібно шукати те, що проходить, відповідаючи інтенсивним потокам, те, що не проходить, і те, що пропускає або заважає проходити, — згідно з патрилатеральним або матрилатеральним характером шлюбів, згідно з матрилінеарним або патрилінеарним характером походження, згідно із загальним режимом спадковостей та побічних союзів. Повернемося до преференційного для догонів шлюбу, як його аналізував Гріоль: те, що блоковане, є відносинами з тіткою як заміщенням матері у вигляді пародійної спорідненості; те, що проходить, є відносинами з дочкою тітки як заміщенням тітки, як перший можливий або дозволений інцест; те, що блокує, або те, що пропускає, є дядьком по материнській лінії. Те, що проходить, спричиняє як компенсацію того, що блоковане, істинну *добавлену вартість коду*, яка повертається до дядька як те, що він пропускає, натомість він відчуває свого роду "втрату цінності" тією мірою, якою він блокує (звідси ритуальні викрадання, здійснювані небожами у домі дядька, але також, як каже Гріоль, "примноження та родючість" дядькового надбання, коли старший з небожів приходить до нього жити). Головна проблема — до кого повертаються матримоніальні зобов'язання у тій чи тій системі — не може бути розв'язана незалежно від заплутаності ліній проходження та ліній блокування, — немовби те, що було блоковане або заборонене, знову з'являлося "на весіллях мов фантом", що прийшов вимагати свій борг[1]. Лефлер пише: "У Мру патрилінеарна модель бере гору над матрилінеарною традицією: зв'язок "брат — сестра", який передається від батька до сина і від матері до дочки, може безконечно існувати як зв'язок "батько — син", але не як зв'язок "матір — дочка", який закінчується з одруженням дочки. Заміжня дочка передає своїй дочці новий зв'язок, саме той, який її об'єднує з її власним братом. Водночас дочка, яка одружується, відділяється не від роду свого брата, але єдино від роду брата своєї матері. Значення платежів брату матері, починаючи із шлюбу його небожки, може бути зрозумілим лише так: юна дівчина полишає стару сімейну групу своєї матері. Небожка сама стає матір'ю й точкою відліку нового зв'язку "брат — сестра", на якому грунтується новий союз"[2]. Те, що продовжується, що переривається, відділяється, та різні відносини, згідно з якими розподіляються ці вчинки та

---

1 *Lévi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté. — P.367. (Леві-Строс аналізує, мабуть, ненормальні або парадоксальні випадки вигідних шлюбних зобов'язань.)

2 *Löffler L.G.* L'Alliance asymetrique chez les Mru // L'Homme. — Avril 1966. — P.80.

пристрасті, — все це дозволяє зрозуміти механізм утворення добавленої вартості коду як необхідної частини всього кодування потоків.

З цього моменту ми можемо зробити начерки різних інстанцій *територіальної* репрезентації у примітивному соціумі. У першу чергу, флюїди зародкової інтенсивної експансії зумовлюють будь-яку репрезентацію: вона є репрезентантом бажання. Але вона названа репрезентантом тому, що відповідає некодованим потокам. У цьому розумінні вона містить у собі свого роду межу соціуму, межу й заперечення будь-якого соціуму. Придушення цієї межі також є можливим лише тією мірою, якою репрезентація зазнає витіснення. Це витіснення визначає те, що з флюїдів пройде і що не пройде в інтенсійній системі, що блокуватиметься або нагромаджуватиметься у продовжених спадковостях, що, навпаки, рухатиметься й плинутиме згідно з відносинами союзу в такий спосіб, в який здійснюється систематичне кодування потоків. Ми називаємо союзом цю другу інстанцію — *репрезентацію, яка витісняє саму себе*, позаяк спадковості стають продовженими лишень у функції побічних союзів, які тут дорівнюють мінливим сегментам. Звідси важливість цих "локальних спадкових ліній", які встановив Ліч — і які організовують союзи та влаштовують весілля. Коли ми їм приписували викривлено-нормальну діяльність, ми хотіли сказати, що ці локальні групи були чинниками витіснення, великими кодувальниками. Скрізь, де чоловіки зустрічаються та об'єднуються, щоб брати жінок, торгувати ними, розподіляти їх тощо, визнається збочений зв'язок первинної гомосексуальності між локальними групами, між свояками, співодруженими партнерами дитинства. Підкреслюючи той універсальний факт, що шлюб є не союзом між чоловіком та жінкою, але "союз між двома сім'ями", "гендлем між чоловіками з приводу жінок", Жорж Девере робив з цього слушний висновок стосовно головної та групової гомосексуальної мотивації[1]. Через жінок чоловіки встановлюють свої власні об'єднання; через роз'єднання "чоловік — жінка", яке щохвилинно є результатом спадковості, союз об'єднує чоловіків різних спадковостей. Питання "чому жіноча гомосексуальність не дає приводу групам правоспроможних амазонок торгувати чоловіками?" знаходить, можливо, свою відповідь у схожості жінок із зародковими флюїдами — в їхньому закритому становищі всередині широкої спадковості (істерія спадковості на противагу параної союзу). Чоловіча гомосексуальність, отже, є репрезентацією союзу, який витісняє двозначні знаки інтенсивної бісексуальної спадковості. А проте нам здається, що Девере помиляється двічі. З одного боку, він

1 *Devereux G.* Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté // L'Homme. — Juillet 1965.

заявляє про тривалий відступ перед цим надто серйозним відкриттям гомосексуальної репрезентації (тут у наявності не що інше, як примітивний варіант формули "всі чоловіки педики", й, звичайно, вони є такими найбільшою мірою тоді, коли влаштовують шлюби). З іншого боку, він не має рації, коли хоче зробити з цієї гомосексуальності союзу продукт "едіпового комплексу" як витісненого. Ніколи союз не виводить себе з ліній спадковості за допомоги Едіпа, навпаки, він їх зчленовує під дією локальних спадкових ліній та їхньої первинної неедіпівської гомосексуальності. І якщо правильно, що існує едіпівська або спадкова гомосексуальність, у ній потрібно вбачати лише вторинну реакцію на групову гомосексуальність, від самого початку неедіпівську. Що стосується Едіпа загалом, він не є чимсь витіснюваним, тобто репрезентантом бажання, який перебуває по цей бік і нічого не знає про "тата-неню". Немає більше репрезентації, яка витісняє, яка перебуває по той бік і розпізнає особистості, лише підпорядковуючи їх правилам гомосексуальних союзів. Інцест є лише дія репрезентації, що витісняє, на витісненого репрезентента, дія, що має зворотну силу: вона викривлює або зміщує цю репрезентацію, на якій вона грунтується, вона проеціює на неї розпізнавані категорії, які сама встановила, вона застосовує до нього відносини, які не існували, доки союз зорганізував позитивне та негативне в екстенсивній системі — вона поступається усім цим тому, що блоковане в цій системі. Отже, Едіп є межею, але межею зміщеною, яка тепер проходить усередину соціуму. Едіп — це оманливий образ, якому бажання дозволяє себе захопити (саме цього ти волів! декодовані потоки — це інцест!). То й починається довга історія, історія едіпізації. Але все починається саме у голові Лейо, старого багрупового гомосексуаліста, збоченця, який влаштовує пастку бажанню, позаяк бажання також є пасткою. Територіальна репрезентація включає в себе ці три інстанції: витіснений репрезентант, репрезентація, що витісняє, зсунуте репрезентоване.

* * *

Ми, мабуть, надто поспішаємо, немовби Едіп уже був поміщений у варварську територіальну машину. Проте, як казав Ніцше з приводу нещасної свідомості, така рослина не росте на цій землі. Адже умови Едіпа як "сімейного комплексу", що міститься у рамках родинності, зручних для психіатрії та психоаналізу, не є очевидно даними... Дикунські сім'ї формують праксис, політику, стратегію союзів та спадковостей, вони, безперечно, є рушійною складовою частиною соціального відтворення; вони не мають ніякого стосунку до мікрокосму виражальності; батько, матір, сестра там завжди функціюють як щось інше, ніж батько, матір, сестра. Й понад те, крім батька, матері тощо існує

союзник, який створює конкретну активну реальність та встановлює відносини між сім'ями, які співіснують у соціальному полі. Було б навіть неточним сказати, що сімейні визначення спалахують у всіх куточках цього поля й залишаються прив'язаними до власне соціальних визначень, оскільки ті й ті є єдиною й тією самою частиною у територіальній машині. Сімейне відтворення, не будучи ще простим засобом або матеріалом на службі соціального відтворення іншої природи, не залишає ніякої можливості зробити поступку одному перед іншим, установити між ними дво/однозначне відношення, яке надало б будь-якому сімейному комплексові цінність виразності та очевидну автономну форму. Навпаки, очевидно, що індивід у сім'ї, навіть зовсім маленькій, безпосередньо бере в облогу соціальне, історичне, економічне та політичне поле, яке не підлягає зміні в усій ментальній структурі не менш, ніж в емоційному сузір'ї. Саме тому, коли розглядають випадки патології та способи зцілення у примітивних суспільствах, недостатньо, нам здається, порівнювати їх з психоаналітичним процесом, співвідносячи його з критеріями, запозиченими із нього ж: наприклад, сімейний комплекс, навіть відмітний від нашого, або культурний зміст, навіть приписаний етнічному несвідомому, — як у спокусливих паралелізмах між психоаналітичним та чаклунським лікуванням (Девере, Леві-Строс). Ми визначали шизоаналіз двома аспектами: руйнування несвідомих виражальних псевдоформ і відкриття несвідомого інвестування соціального поля через бажання. Саме з цієї точки зору треба розглядати більшу частину примітивних лікувальних практик; вони є шизоаналізом у дії.

Віктор Тернер наводить чудовий приклад такого лікування у ндембу. Приклад цей тим більше вражає, що все у нашому викривленому уявленні поперва́х видається Едіповим. Зманіжений, нестерпний, марнославний хворий К., який зазнав невдачі в усіх своїх заходах, є жертвою тіні свого діда по материнській лінії, який жорстоко йому дорікає. Хоча ндембу є матрилінеарними й повинні б жити у своїх батьків по материнській лінії, К. відбув надто багато часу у материнському роді свого батька, улюбленцем якого він був, і одружився на кузинах по батьківській лінії. Але після смерті батька його виганяють і він повертається у материнське село. Там саме розташування його будинку добре виражає його двозначне становище, застрягши між двома секторами — будинками членів батьківської групи та будинками його власного роду по материнській лінії. Отже, як же діє ворожіння, яке має визначити причину хвороби, і власне медична процедура, яка повинна її зцілити? Причина — це зуб, два пречудові різці мисливця-пращура, які зберігаються у священному мішку і які, проте, можуть проникнути звідти у тіло хворого. Щоб поставити діагноз, щоб запобігти дії різця, чаклун та лікар займаються со-

ціальним аналізом території та сусідства, вождізму та підпорядкованості, походжень та їхніх сегментів, союзів та спадковостей: вони не перестають викривати бажання разом з політичними та економічними єдностями — втім, тут свідки намагаються їх одурити. "Ворожіння стає формою соціального аналізу, в процесі якого приховані протиборства між індивідуумами та угрупованнями викриваються настільки, щоб їх можна було лікувати традиційними ритуальними методами... непевний характер містичних вірувань, який дозволяє маніпулювати ними у зв'язку з великою кількістю соціальних ситуацій". Передбачається, що патогенний зуб-різець був, по суті, зубом діда по материнській лінії. Але це був великий вождь; його наступник, "вождь реальний", повинен був зректися через страх бути зачарованим; його передбачуваний наступник, розумний і підприємливий, також не має влади; справжній вождь поганий; що стосується хворого К., він не зміг відіграти роль посередника, яка могла б зробити з нього кандидата у вожді. Все ускладнюється ще через відносини "колонізатори — колонізовані", через англійців, які не визнали принципу вождизму, через збіднення села (два сектори села походять із злиття двох груп, що уникають англійців; старі люди скаржаться на існуючий занепад). Лікар займається не соціодрамою, але справжнім аналізом групи, зосередженої навколо хворого. Даючи йому мікстури, прив'язуючи роги до його тіла, щоб видобути різець, змушуючи гамселити в барабани, лікар здійснює церемонію із зупинками та відновленнями, з потоками всіх різновидів — потоками слів та перериවчастостями: члени села приходять зі своєю розмовою, говорить хворий, викликають тінь, зупиняються, лікар пояснює, знов починають, барабани, пісні, транси. Йдеться не тільки про те, щоб відкрити несвідомі інвестиції соціального поля співчуттям, але й про більш глибокі несвідомі інвестиції бажанням, про те, щоб відкрити їх такими, якими вони проходять через шлюби хворого, його становище в селі та всі позиції вождя, що їх інтенсивно проживають у групі.

Ми вже говорили, що точкою відліку тут є Едіп. Але це може бути точкою відліку тільки для нас, видресованих говорити про Едіпа кожного разу, коли згадують батька, матір, діда. Насправді аналіз ндембу ніколи не був едіпівським: він був безпосередньо пов'язаний із соціальною організацією та дезорганізацією; навіть сексуальність, через жінок та весілля, здобувала характер інвестиції бажання; батьки там відігравали стимулюючу роль, і не тільки організатора (або дезорганізатора) групи, підтримувану вождем та його символами. Ніщо не вичерпувалося гротескною купюрою кастрації, але вирувало в тисячах перервно-неперервних — потоків вождів, родів, колоніальних відносин. Уся гра рас, кланів, союзів та спадковостей — все це — історична та колективна похідна; таким чином, цілком правомірно говорити

про повну протилежність едіпівського аналізу, коли йдеться про наполегливе придушення змісту марення, про спроби занурити її в "символічну порожнечу батька". Або, радше, якщо правильно, що починається аналіз як едіпівський тільки для нас, чи не стає він, проте, певною мірою таким та якою мірою? Так, почасти, як наслідок колонізації. Колонізатор, наприклад, скасовує вождизм або використовує його у своїх цілях. Колонізатор говорить: твій батько — це твій батько і ніхто інший, те саме стосується діда; по материнській лінії ти можеш скласти трикутник у своєму куті й помістити свій дім між материнським та батьківським домами; твоя сім'я — це твоя сім'я — і ніщо інше; соціальне відтворення не відбувається через неї, хоча, безперечно, воно потребує сім'ї, щоб постачати матеріал, який буде підпорядкований новому порядку відтворення... То так, едіпівська рамка окреслюється й для бідних дикунів: такий собі Едіп трущоб. Проте ми бачимо, що колонізовані завжди залишалися типовим прикладом опору Едіпові: справді, саме там едіпівській структурі не вдається замкнутися, а її відносини — протистояння або сприяння — там застосовні лише до агентів соціального відтворення, якому властиве придушення (місіонер, білий, збирач податків, експортер благ, сільський нотабль, який став агентом адміністрації, старі люди, які проклинають білого, юнаки, які вступають у політичну боротьбу тощо). Але і те, і те не викликає сумнівів: колонізований чинить опір едіпізації, едіпізація ж намагається замкнутися на ньому. Тією мірою, якою існує едіпізація, вона є фактом колонізації, і слід приєднати її до методів, які Жолен описав у "Білому світі". "Стан колонізованого може бути обмеженням світу гуманізації, обмеженням, яке заторкує індивіда та сім'ю, і, як наслідок, знайти розв'язок у граничній анархії та безладді на рівні колективу: анархії, жертвою якої завжди буде індивід, за винятком тих, хто займає ключові посади у такій системі, у цьому разі колонізаторів, які, на противагу колонізованим, що стали обмеженням гуманізованого світу, будуть усіляко намагатися розширити його рамки"[1]. Едіп — це мов евтаназія за умов

---

1 *Jaulin R.* La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide. — P.: Ed. du Seuil, 1970. — P.309. Жолен аналізує становище цих індіанців, яких капуцини "переконували" відмовитися від колективного дому задля маленьких особистих домів (ibid. — P.391 — 400). У колективному домі сімейне помешкання та особиста інтимність виявлялися обґрунтованими у відносинах із сусідом, визначуваним як союзник, хоча міжсімейні зв'язки існували у соціальному полі. У новій ситуації, навпаки, продукується надмірне шумування елементів пари у "самих себе" та у дітях, таке, що скорочена сім'я замикається у виражальному мікрокосмі, де кожний відображає свій власний рід, натомість соціальне та виробниче становлення дедалі більше його уникає. Оскільки Едіп не є лишень ідеологічним процесом, але результатом руйнування навколишнього середовища, місця замешкання тощо.

етноциду. Чим більше члени групи відлучаються від соціального відтворення у природній та в екстенсивній системі, тим більше його місце посідає обмежене й невротизоване сімейне відтворення, чиїм агентом є Едіп.

Бо, нарешті, як зрозуміти тих, хто говорить, що знайшов індіанського або африканського Едіпа? Вони першими визнають, що не знаходять *нічого* з механізмів та становищ, які створюють нашого Едіпа для нас (нашого передбачуваного Едіпа для нас). Це нічого не значить, говорять вони, що структура перебуває там, хоча й не має ніякого "доступного клініці" існування; або що проблема — з вихідної точки зору є едіпівською, а її розвиток та розв'язок цілком відмітні від наших. Вони говорять, що саме Едіп "не припиняє там існувати", натомість він не має таких самих (поза колонізацією) необхідних умов, щоб розпочати своє існування. Якщо правильно, що думка вимірюється мірою едіпізації, тоді так, білі думають багато. Компетентність, чесність і талант цих авторів, психоаналітиків-африканістів, — поза сумнівом. Але вони все одно що деякі наші психотерапевти: можна сказати, що вони не відають, що коять. У нас є психотерапевти, які щиро вірять, що роблять прогресивну справу, застосовуючи нові способи триангуляції дитини (увага! йдеться про Едіпа структури, але ніяк не уявлюваного). Такі самі психоаналітики і в Африці, вони користуються ярмом структурного або "проблематичного" Едіпа для своїх прогресистських намірів. Там чи тут — одне й те саме: Едіп — це завжди колонізація, здійснена іншими засобами, це "внутрішня колонія", й ми побачимо, що навіть у нас, європейців, це — наше інтимне колоніальне утворення. Як інакше зрозуміти такі міркування? "Хвороба розглядається як знак обраності, спеціальної уваги надприродних сил, або як знак агресії магічного характеру: цю ідею не так легко профанувати. Психотерапевт-аналітик може втручатися лише з того моменту, коли потреба в цьому може бути викладена самим суб'єктом. Наші пошуки, отже, виходили з можливості встановити психоаналітичне поле. Коли суб'єкт повністю примикав до традиційних норм і нічого не міг сказати від свого імені, він дозволяв перебрати на себе турботу про нього традиційним терапевтам і сімейній групі або медицині "медикаментів"! Іноді той факт, що він хоче говорити з нами про традиційне лікування, був психотерапевтичною принадою і ставав для нього самого способом відчути себе "у своїй тарілці"... Іншого разу аналітичний діалог міг розгорнутися більшою мірою, й у цьому разі едіпівська проблема прагнула свого діахронічного виміру, породжуючи конфлікт генерацій"[1]. Навіщо гадати, що надприродні сили та магічна енергія створюють міф ще вужчий, ніж Едіповий? Навпаки, чи не призначають вони бажання до

1 *Ortigues M.C., Ortigues E.* Oedipe africain. — P.305.

більш інтенсивних та більш адекватних інвестицій у соціальне поле як у своїй організації, так і в дезорганізації? Мейєр Форт принаймні показав місце Йова поряд з Едіпом. І за яким правом можна судити, що суб'єктові немає чого сказати від свого власного імені, коли він звертається до традиційних норм? Чи не показує лікування ндембу зовсім протилежне? Чи не є Едіп також традиційною нормою — нашою? Як можна стверджувати, що він змушує нас говорити від нашого власного імені, та, з іншого боку, вточнювати, що його рішення навчає нас "невиліковній неповноті буття" та всезагальній кастрації? І якою є та "вимога", на яку посилаються, щоб виправдати Едіпа? Погодимося, суб'єкт вимагає і ще раз вимагає тата-нені, але який суб'єкт та в якому стані? Чи є це засобом "відчути себе у своїй тарілці", у відповідному йому суспільстві? І в якому суспільстві? Неоколонізованому суспільстві, яке йому створюють і якому, нарешті, вдається те, що колонізація могла лишень окреслити, — ефективне спрямування сил бажання на Едіпа, на ім'я батька в гротескному трикутнику?

Повернемося до славнозвісної невичерпної дискусії між культуралістами та ортодоксальними психоаналітиками: чи є Едіп універсальним? чи є він великим католицьким символом батька, символом об'єднання всіх церков? Дискусія почалася між Малиновським та Джонсом, продовжувалася між Кардинером, Фроммом — з одного боку, та Рохеймом — з іншого. Вона продовжувалася ще між деякими етнологами та деякими учнями Лакана (тими, хто дає не тільки едіпізовану інтерпретацію доктрини Лакана, але й етнографічне розширення цієї інтерпретації). З точки зору всезагального існують два полюси: полюс, який видається застарілим, який робить з Едіпа первинну емоційну констеляцію та реальну подію на межі, результати якої передаються філогенетичною спадковістю. І полюс, який робить з Едіпа структуру, яку потрібно виявити на межі фантазму, в зв'язку з біологічною передчасністю та неотенією[1]. Дві дуже різні концепції межі: одна — як вихідної матриці, інша — як структурної функції. Але ми покликані "інтерпретувати" ці два розуміння всезагального, оскільки прихована присутність Едіпа виявляється лише через його очевидну відсутність, зрозумілу як наслідок витіснення, або, тим паче, оскільки структурний інваріант виявляється лише через уявні зміни, які свідчать про потребу в символічній утраті (батько як порожнє місце). Всезагальність Едіпа знов починає свою давню метафізичну справу, яка полягає в інтерпретації заперечення як позбавлення, нестачі: символічної нестачі мертвого батька, або великого Означального. Інтерпретувати — це наш сучасний спосіб вірувати й бути побожним. Вже Рохейм запропонував організувати дикунів у

1 Неотенія — здатність організмів досягати статевої зрілості і розмножуватися на ранній стадії розвитку. (*Прим. ред.*)

змінювані серії, які сходяться у напрямку структурного неотенічного інваріанту[1]. Саме він всерйоз стверджував, що "едіповий комплекс" не знаходять, якщо його не шукають. І що його не шукають, якщо самі не зазнавали аналізу. І ось чому ваша дочка німотна: тобто племена (дочки етнолога) мовчать про Едіпа, який, проте, змушує їх говорити. Рохейм додавав, що смішно вважати, ніби фрейдівська теорія цензури залежала від режиму придушення в імперії Франца-Йосифа. Мабуть, аж ніяк не очевидно, що Франц-Йосиф не міг бути догідною історичною купюрою, але усні, письмові або навіть "капіталістичні" цивілізації, можливо, й були такими купюрами, з якими змінювалася сама природа придушення, сенс і значення витіснення.

Ця історія витіснення дуже складна. Все було б простіше, якби *лібідо* або афект були витіснені у найширшому розумінні слова (скасовані, заборонені або перетворені) водночас з так званою едіпівською репрезентацією. Але це все нічого не значить: більшість етнологів відзначали сексуальний характер афектів у соціальних символах примітивного суспільства; і цей характер повністю залишається життєвим для членів цього суспільства, хоча вони й не були б психоаналітиками та незважаючи на зміщення репрезентації. Як казав Ліч з приводу відношення "стать — волосся", "символічне зміщення фалосу стало звичним, але фалічний первень ніяким чином не витіснено"[2]. Чи потрібно говорити, що дикуни витісняють репрезентацію і зберігають незаторкнутим афект? І чи було б це протилежним у нас, у патріархальній організації, де репрезентація залишається явною, але при скасуванні, забороні або перетворенні афектів? Проте, ні: психоаналіз нам говорить, що й ми також витісняємо репрезентацію. І все говорить нам, що й ми також зберігаємо часто-густо не заторкнутою сексуальність афекту; ми пречудово знаємо, про що йдеться, не будучи підданими психоаналізу. Але за яким правом можна говорити про едіпівську репрезентацію як про щось, що зазнає витіснення? Чи не тому, що інцест є забороненим? Ми завжди звертаємося до цього непевного міркування: інцест є бажаний, оскільки заборонений. Заборона інцесту містила б у собі едіпівську репрезентацію, з витіснення й повернення якої він народився. Отже, очевидним є протилежне — едіпівська репрезентація не тільки передбачає заборону на інцест, але не можна навіть сказати, що вона з нього народжується або з нього випливає. Рейх, ставши прихильником тез Малиновського, додає до них глибоке зауваження: бажання є більш едіпівським, коли заборони звер-

1 *Roheim G.* Psychanalyse et anthropologie. — P.: Gallimard, 1950. — P.417 — 418.

2 *Leach E.R.* Magical Hair // Myth and Cosmos. — S.l.: Natural History Press, 1967. — P.92.

нені не просто на інцест, але "на сексуальні стосунки *іншого типу*", які перекривають інші шляхи[1]. Коротше, придушення інцесту народжується з витісненої едіпівської репрезентації, яка сама викликає це витіснення. Але що цілком не схоже, так це те, що загальна система "придушення — витіснення" народжує едіпівський образ як викривлення витісненого. Нехай цей образ, у свою чергу, у підсумку зазнає витіснення, нехай він посідає місце витісненого або справді бажаного тією самою мірою, якою сексуальне придушення обертається на *щось інше*, ніж інцест; це довга історія — історія нашого суспільства. Але витіснення не є спочатку едіпівською репрезентацією. Витісняється виробництво бажання. Це та частина цього виробництва, яка не вві-ходить у соціальне виробництво або відтворення. Це те, що вносило б туди безладдя й революцію, некодовані потоки бажання. Те, що, навпаки, переходить від виробництва бажання до соціального виробництва, зумовлює безпосереднє сексуальне інвестування соціального виробництва, без будь-якого витіснення, пов'язаного із сексуальним, співвідносить символізм та відповідні афекти, особливо без відсилань до едіпівської репрезентації, яку передбачали б вихідним чином витісненою або структурно виключеною. Тварина — не тільки об'єкт передсвідомої інвестиції, яка походить від інтересу, але й об'єкт лібідозної інвестиції бажання, яка лише вторинно видобуває з нього образ батька. Так само й лібідозна інвестиція їжі — скрізь, де виявляється страх голоду, задоволення не бути голодним, — яка лише вторинно співвідносить з образом матері. Ми вже бачили, як заборона інцесту відсилала не до Едіпа, але до некодованих, конститутивних потоків бажання та до їх репрезентації — інтенсивного, дообистісного потоку. Що стосується Едіпа, то це ще один спосіб кодувати некодоване, кодувати те, що вислизає від кодів, або змістити бажання та його об'єкт, спіймавши їх у пастку.

Культуралісти та етнологи добре показують, що інституції є первинними стосовно афектів і структур. Позаяк структури не є ментальними, вони — у речах, у формах соціального виробництва та відтворення. Навіть такий автор, як Маркузе, якого важко запідозрити у зайвій люб'язності, визнає, що культуралізм виходив з пречудового задуму: ввести бажання у виробництво, зв'язати зв'язок "між структурою інстинктів та структурою економічною, і водночас окреслити можливості прогресу поза межами патрицентричної та експлуататорської культури"[2]. Отже, що ж призвело до такого сумного повороту для культуралізму? І в тому, що вихідним чином добрий задум

---

1 *Reich W.* Der Einbruch der Sexualmoral // Verlag für Sexualpolitik. — 1932. — P.6.

2 *Marcuse H.* Eros et civilisation. — P.209.

від самого початку пішов манівцями, знов-таки, немає ніякого протиріччя. Можливо, це загальний для едіпівських релятивізму та абсолютизму постулат, тобто вперте збереження сімейної перспективи, яка повсюдно несе руйнування. Оскільки якщо інституція від самого початку розуміється як інституція сімейна, то не важливо, як сказати: чи змінюється сімейний комплекс разом з інституціями, ачи ж Едіп, навпаки, є інваріантним ядром, навколо якого обертаються сім'ї та інституції. Культуралісти посилаються на інші трикутники, наприклад, "дядько по материнській лінії — тітка — небож"; але едіпівці не доклали зусиль показати, що це саме уявлювані зміни для того самого структурного інваріанту, різні фігури — для тієї самої символічної триангуляції, яка не змішується ні з персонажами, що її здійснюють, ні з відносинами, що пов'язують цих персонажів. Навпаки, звертання до такого трансцендентального символізму ніяким чином не здатне увести структуралістів з їхньої вкрай вузької сімейної точки зору. Тут також точаться нескінченні дискусії на тему: чи це тато? чи це неня? (Ви нехтуєте матір'ю! Батько для вас — лише порожнє місце!) Конфлікт культуралістів та ортодоксальних психоаналітиків часто-густо зводиться до оцінок взаємної ролі матері та батька, доедіпівського та едіпівського, не виходячи за межі сім'ї й навіть Едіпа, який завжди коливається між двома відомими полюсами — материнським доедіпівським полюсом уявлюваного та батьківським едіпівським полюсом структурного, які розташовані на одній осі і які говорять однією мовою "осімейственої" соціальності, один з яких означає материнські звичні діалекти, а інший — твердий закон батьківської мови. Добре показана двозначність того, що Кардинер називав "первинною інституцією". Оскільки у деяких випадках може йтися про той спосіб, в який бажання інвестує соціальне поле, — від дитинства й під впливом сімейних стимулів, що йдуть від дорослих, є, отже, всі підстави для адекватного (екстрасімейного) розуміння *лібідо*. Але значно частіше йдеться лише про сімейну організацію у ній самій, що передбачає спочатку те, що дитина проживає як мікрокосм, відтак проецювання його у дорослішання та соціальне становлення[1]. З цієї точки зору дискусія може лишень обертатися по колу між захисниками культурної інтерпретації та захисниками символічної або структурної інтерпретації однієї й тієї самої організації.

Додамо другий постулат, спільний для культуралістів та символістів. Усі визнають, що у нас, принаймні у нашому пат-

1 Мікель Дюфрен, який аналізує концепти Кардинера, порушує ці найголовніші питання: чи є сім'я "первинною", а політика, економіка, соціальність — лише чимсь вторинним? Що є первинним з точки зору *лібідо* — сімейне інвестування чи соціальне інвестування? І методологічно — чи потрібно йти від дитини до дорослого ачи ж від дорослого — до дитини? (*Dufrenne M.* La Personnalité de base. — P.: PUF, 1953. — P.287 sq.).

ріархальному та капіталістичному суспільстві, Едіп — це факт (навіть якщо підкреслюють, як Фромм, елементи нового матриархату). Усі визнають наше суспільство як точку опертя, сильне місце Едіпа: пункт, виходячи з якого скрізь і повсюдно слід вбачати едіпіську структуру, бо, у противному разі, ми повинні будемо змінити всі відносини та зв'язки у неедіпівських комплексах, але все-таки не менш "сімейних". Саме тому вся наша попередня критика стосувалася такого Едіпа, яким він бачився нам і функціював серед нас: але не з цієї, якраз найслабшої точки (дикунства) слід нападати на Едіпа, але з точки найсильнішої, на рівні найсильнішої ланки — показуючи, яке викривлення він містить у собі, маніпулюючи виробництвом бажання, синтезами несвідомого, лібідозними інвестиціями *у нашому культурному та соціальному середовищі*. Не тому, що Едіп нічого не важить для нас: ми вже неодноразово говорили про те, як наполегливо він насаджувався; навіть така грунтовна, як у Лакана, спроба звільнитися від ярма Едіпа була інтерпретована як несподіваний спосіб маленької дитини та шизоїда. І, звичайно, не тільки правомірно, але й необхідно, щоб етнологічне або історичне пояснення не перебувало у протиріччі з нашою сучасною організацією та містило свого роду опорні елементи етнологічної гіпотези. Саме це казав Маркс, нагадуючи про вимоги всезагальної історії; але, додавав він, за умови, що сучасна організація була б здатною критикувати саму себе. Таким чином, Едіпова самокритика — це те, що не дуже проглядає в нашій організації, складовою частиною якої є психоаналіз. Слушно, у деяких відношеннях, розглядати всі суспільні формації, виходячи з Едіпа як відправної точки. Але не тому, що Едіп був би істиною несвідомого, яка, зокрема, могла бути виявлена у нас; навпаки, тому, що він є містифікацією несвідомого, яка має у нас успіх лише завдяки тому, що всі його деталі та колещатка пройшли через попередні формації. У цьому розумінні він є універсальним. Отже, саме у капіталістичному суспільстві, на найсильнішому рівні, критика Едіпа повинна весь час повертатися до своєї відправної точки й знову знаходити свій пункт призначення.

Едіп — це межа. Але у межі безліч значень, оскільки вона може знаходитися або на початку — як вихідна подія, що відіграє роль матриці, або всередині — як структурна функція, свого роду посередник між особами та підгрунтя їхніх зв'язків, або в кінці — як есхатологічне визначення. Отже, ми бачили, що саме у цьому останньому розумінні Едіп є межею. Виробництво бажання також. Але якраз саме це розуміння має різні сенси. По-перше, виробництво бажання є межею соціального виробництва; декодовані потоки — межею кодів та територіальностей; тіло без органів — межею соціуму. Можна

говорити, таким чином, про *абсолютну межу*, коли шизопотоки проходять крізь стіну, споруджену межею, змішують усі коди й детериторизують соціум; тіло без органів — це детериторизований соціум, пустеля, де плинуть декодовані потоки бажання, кінець світу, апокаліпсис. По-друге, є, проте, *відносна межа* — капіталістична суспільна формація, оскільки вона (межа) задає й змушує плинути фактично декодовані потоки, але замінюючи коди обчислювально-лічильною аксіоматикою, яка ще більше пригнічує. Відтак капіталізм, поступаючися рухові, який суперечить власній тенденції, весь час наближається до "заповітної" стіни й водночас віддаляється від неї. Шизофренія — це абсолютна межа, капіталізм же — межа відносна. По-третє, не існує суспільної формації, яка не передчуває або не передбачає реальний устрій суспільства, який здатний покласти їй межу і який вона заклинає що є сили. Звідси впертість, з якою попередні щодо капіталізму формації стримують торговця та технічного спеціаліста, заважаючи потокам грошей та потокам виробництва захопити незалежність, яка зруйнувала б усі коди. Такою є *реальна межа*. Й коли такі суспільства наштовхуються на цю реальну межу, придушувану зсередини, але таку, що повертається ззовні, вони сумно бачать там ознаку своєї близької смерті. Наприклад, Поль Боханнан описує економіку тивів, яка кодує три різновиди потоків — предметів споживання, предметів престижу та жінок з їхніми дітьми. Коли з'являються гроші, вони можуть бути кодовані як предмет престижу, а проте комерсанти використовують їх, щоб заволодіти сферами предметів споживання, які традиційно належать жінкам: всі коди хитаються. Зрозуміло, починати з грошей та закінчувати грошима — це операція, яка не може виражатися у термінах коду; бачачи вантажівки, які вирушають для експортування, "найстаріші з тивів оплакують цю ситуацію і знають, що відбувається, але не знають, що робити зі своїм обуренням"[1], з цією жорстокою реальністю. Але, по-четверте, ця межа, внутрішня заборона вихідним чином задана як міфічну матрицю функції *уявлюваної межі*. Як уявити цей кошмар — вторгнення соціуму за допомоги некодованих потоків, подібних до лави? Неусувне плинення лайна, мов у міфі фурбів, або зародковий інтенсивний приплив по цей бік інцесту, мов у міфі йорубу, який вносить у світ безладдя, діючи як репрезентант бажання. Звідси, по-п'яте, нарешті, важливість завдання, яке полягає у переміщенні межі: спрямувати її всередину соціуму, між "по той бік" союзу та "по цей бік" спадковості, між репрезентацією союзу та репрезентантом спадковості, заклинаючи жахливі сили потоку, риючи для них штучне річище або від-

---

1 *Bohannan L., Bohannan P.* The Tiv of Central Nigeria. — L.: International Africaine Institute, 1953.

водячи в нього тисячі маленьких, менш глибоких струмків. Едіп — ще *зміщена межа*. Так, Едіп є універсальним. Але помилково вірити в таку альтернативу: або він — продукт системи "придушення — витіснення", й тоді він не є універсальним; або ж він є універсальним і є вихідною позицією бажання. Насправді він є універсальним, оскільки він є зміщенням межі, яка невідступно переслідує всі суспільства, зміщене репрезентоване, яке викривлює те, чого бояться абсолютно всі суспільства, — свій щонайдоглибніший негатив, а саме — декодовані потоки бажання.

Але звідси ще не випливає, що ця едіпівська межа обов'язково повинна бути "зайнята" як якась стратегічна позиція в усіх соціальних формаціях. Потрібно пояснити зауваження Кардинера: індус або ескімос можуть марити Едіпом, не будучи достоту підпорядкованими комплексу, не "маючи комплексу". Щоб позиція Едіпа була зайнята, необхідні певні умови: потрібно, щоб поле соціального виробництва та відтворення утворювалося незалежно від сімейного відтворення, тобто від територіальної машини, яка заперечує союзи та спадковості; потрібно, щоб певний об'єкт (фалос) продукував свого роду накладання соціального поля, визначуваного як відправна система, на сімейне поле, визначуване тепер як система призначення, й створював ланцюжок дво/однозначних зв'язків між ними двома. Для того, щоб позиція Едіпа була "зайнята" достатньо, щоб він був межею або зміщеним репрезентованим у системі репрезентації, потрібно, щоб він перемістився вглиб цієї системи й щоб він сам посів місце репрезентанта бажання. Ці умови, невід'ємні від паралогізмів несвідомого, здійснені в капіталістичній формації — вони ще містять у собі окремі архаїзми, запозичені з формацій імперського варварства, зокрема тезу трансцендентного об'єкта. Капіталістичний стиль був добре описаний Лоуренсом — "саме тому наш демократичний, індустріальний порядок речей, стиль мій-малесенький-душка-дорогий-я-хочу-бачити-неню". Отже, з одного боку, очевидно, що примітивним формаціям жодним чином не притаманні ці умови. Саме тому, що сім'я відкрита союзам і співіснує з історичним соціальним полем; тому, що вона надихає саме соціальне відтворення й мобілізує або транслює відокремлювані фрагменти, ніколи не перетворюючи їх на відокремлений об'єкт, — саме тому неможливі будь-які накладання або докладання, які відповідали б едіпівській формулі 3+1 (чотири кути знову зведені до трьох, — його склали, як складають серветку, — плюс трансцендентальне відношення, створене складанням. "Говорити, танцювати, обмінюватися, а також мочитися й дивитися, як мочаться, перебуваючи в лоні людського співтовариства", — пише Парен, щоб виразити плинність примітивних потоків та кодів[1]). У надрах первісної громади

завжди обмежуються формулою 4+n у системі пращурів та союзників. Ми далекі від ствердження того, що Едіп тут не досягає свого кінця, — він не досягає початку; завжди зупиняються задовго до 3+1, і якщо існує примітивний Едіп, то це нег-Едіп, у розумінні негентропії. Едіп є межею або зміщеним репрезентованим, але саме таким чином, що кожний член групи завжди перебуває по цей бік або по той бік, ніколи не займаючи ніякої позиції. (Ось що Кардинер побачив у формулюванні, яке ми цитували.) Саме колонізація породила Едіпа, але Едіп є не що інше, як чисте пригноблення, яке передбачає, що "ці дикуни" приймають як належне і нав'язане їм соціальне виробництво, будучи готовими поступитися своїм останнім надбанням, і нав'язане їм сімейне виробництво, — все, що їм нав'язують у вкрай едіпізованому вигляді, поряд з алкоголем та хворобами.

З іншого боку, й за умов капіталістичного суспільства, проте, важко повірити, що Едіп перестає бути тим, ким він є, — простим зміщеним репрезентованим, яке узурпує місце репрезентанта бажання, захоплюючи несвідоме в пастку його паралогізмів, знижуючи будь-яке виробництво бажання, замінюючи його системою вірувань. Він ніколи не є причиною: Едіп залежить від попереднього соціального інвестування певного роду, здатного обходитися сімейними визначеннями. Нам можуть заперечити, що такий принцип, імовірно, є значимим для дорослого, а зовсім не для дитини. Й не у розумінні абсолютного первня: він формується, лише починаючи з інвестицій, які батько здійснює в історичному соціальному полі. Й якщо він переходить до сина, то це відбувається не через сімейну спадковість, а через значно складніші відносини, які залежать від зв'язку з несвідомим. Відтак навіть у дитини, інвестованої сімейними стимулами, — йдеться знову про соціальне поле та всю систему перервностей та позасімейних потоків. Нехай батько буде первинним стосовно дитини, це може розумітися аналітично лишень як первинність соціальних інвестицій та контрінвестицій стосовно сімейних інвестицій: ми побачимо це пізніше, на рівні аналізу марення. Але якщо вже виявляється, що Едіп є наслідком, то це тому, що він утворює систему призначення (сім'я, яка стала мікрокосмом), якою обмежується капіта-

---

3 *Parin P.* Les Blancs pensent trop. — P.: Payot, 1963. — P.432. З приводу співіснування шлюбів з примітивним соціальним полем див. зауваження Жолена: "Шлюби не керуються законами спорідненості, вони підпорядковані безконечно складнішій динаміці, менш нерухомій, винахід якої щохвилинно використовує значну кількість більш важливих координат... Шлюби є радше спекуляцією на майбутньому, ніж на минулому, й у будь-якому разі ці шлюби та їхня спекуляція залежать від складного, не елементарного, ніколи не рухомого. Й причина цього ніяким чином не в тому, що людина знає закони лише для того, щоб їх порушувати, це дурисвітство концепту порушення" (*Jaulin R.* La Paix blanche. — P.256).

лістичне виробництво та відтворення, чиї органи та агенти проходять не через кодування потоків союзу та спадковості, а через аксіоматику декодованих потоків. Капіталістична формація з її суверенністю потребує близької колоніальної формації, яка відповідала б їй, сприяючи підпорядкуванню виробництва несвідомого.

Що сказати за цих умов про відношення етнології та психоаналізу? Чи можна задовольнитися сумнівним паралелізмом, де обидва вони розгублено дивляться один на одного, уособлюючи два протилежних непримиренних аспекти символізму? Соціальні символи та сексуальні, які створюють свого роду приватний універсум, універсум індивідуального? (Оскільки соціальний символізм може стати сексуальною матерією, а сексуальність — ритуалом соціальної стадності.) Але проблема, поставлена таким чином, надто теоретична. Практично психоаналіз часто-густо претендує на те, щоб пояснити етнологу, що означає символ: він означає фалос, кастрацію, Едіпа. Але етнолог запитує про інше, він щиро питає себе, чим можуть прислужитися йому психоаналітичні інтерпретації. Отже, подвійність змішується, вона не між двома секторами, а між двома різновидами запитань: "Що це значить?" та "Чим це слугує?". Чим це слугує не тільки етнологу, але чим це слугує та як воно діє у самій формації, яка використовує символ. Це означає, що немає впевненості в тому, що вона слугує тим, чим мала б бути. Наприклад, можливо, що Едіп не слугує нічим ні психоаналітикам, ні несвідомому. А чому слугував би фалос, невіддільний від кастрації, яка визначає його значення та вживання? Звичайно, говорять, що не треба змішувати означуване та означальне. Але чи випускає нас означальне із запитання "Що це значить?", чи є воно чимсь іншим, ніж саме це гранично-межове запитання? Це також царина репрезентації. Істинні непорозуміння, практичні непорозуміння між етнологами (або еллiністами) та психоаналітиками з'являються не через невизнання або визнання несвідомого, сексуального, фалічної природи символізму. З цього приводу в принципі всі згодні: все є сексуальним і сексуалізованим від початку до кінця. Все це знають, починаючи із споживача. Практичні непорозуміння з'являються радше через докорінну відмінність між різновидами запитань. Не завжди точно формулюючи, етнологи та елліністи гадають, що символ визначається не тим, що він значить, а тим, що він робить та що з нього роблять. Це завжди те, що означає Фалос або щось близьке; тільки те, що це значить, а не те, чим воно слугує. Коротше, не існує етнологічної інтерпретації: існують лише застосування та функціювання. Щодо цього пункту, можливо, етнологи багато чого можуть повідомити психоаналітикам: про неважливість того, "що це значить". Коли елліністи виступають проти фрейдістського

Едіпа, ніхто не подумає, що вони протиставляють інші інтерпретації психоаналітичній інтерпретації. Можливо, етнологи та еллiністи змусили психоаналітиків зробити, нарешті, за їхній рахунок схоже відкриття, а саме: не існує більше ані матерії несвідомого, ані психоаналітичної інтерпретації, а лише вживання — аналітичні вживання синтезів несвідомого, які не дозволяють більше ані дати дефініцію означального через знаки, ані визначити означуване. Єдине питання — як це діє? Шизоаналіз відмовляється від будь-якої інтерпретації, позаяк він рішуче відмовляється виявити матерію несвідомого: несвідоме нічого не важить. Натомість несвідоме створює машини, які є машинами бажання, використання й функціювання яких шизоаналіз виявляє в іманентності соціальних машин. Несвідоме нічого не говорить, воно діє. Воно — ні експресивне, ні репрезентативне, але продуктивне. Символ — це виключно соціальна машина, машина бажання, яка функціює у соціальній машині, — інвестиція соціальної машини бажанням.

Заведено вважати, що інституція тією самою мірою, що й орган, не пояснюється своїм використанням. Біологічна формація, соціальна формація не створюються у той самий спосіб, в який вони функціюють. Не існує також функціональності біологічної, соціологічної, лінгвістичної тощо на рівні строго застережених союзів. Але не буває також машин бажання як молекулярних елементів: тут використання, функціювання, виробництво, утворення становлять єдине ціле. Й саме цей синтез бажання пояснює, за тих чи тих певних умов, *молярні союзи з їхнім строго застереженим, лімітативним застосуванням* у біологічному, соціальному або лінгвістичному полі. Адже величезні молярні машини передбачають наперед установлені зв'язки, що аж ніяк не пояснює їхнього функціювання, оскільки з нього випливає. Тільки машини бажання продукують зв'язки, згідно з якими вони функціюють, і функціюють, імпровізуючи, винаходячи, створюючи їх. Молярна функціональність, отже, є функціональністю, яка не зайшла достатньо далеко, не досягла тих галузей, де бажання кує лихо, незалежно від макроскопічної природи того, проти чого воно кує лихо, — органічних, соціальних, лінгвістичних та інших елементів, вкинених варитися в один казан. Функціоналізм не повинен знати інших множинних едностей, крім самих машин бажання та конфігурацій, які вони створюють у всіх секторах поля виробництва ("тотальний факт"). Магічний ланцюжок об'єднує рослини, частини органів, пелену сукні, образ тата, формули та слова: питання не в тому, що це значить, а в тому, яка машина так влаштована, якими є потоки та перервності у відносинах з іншими перервностями та іншими потоками. Аналізуючи символізм роздвоєної галузки у ндембу, Віктор Тернер показує, що імена, які вони дають, ста-

новлять частину ланцюжка, який охоплює породи та властивості дерев, на підставі яких він складений, назви цих порід, у свою чергу, та технічні методи, за допомоги яких його обробляють. З ланцюжків означальних видобувається не менш, ніж з матеріальних потоків. Екзогенетичний сенс (те, що говорять про річ) є лишень елементом серед інших, і менш важливим, ніж операційне використання (те, що з нього роблять) або позиційне функціювання (ставлення до інших речей в одному й тому самому комплексі), згідно з якими символ ніколи не буває в дво/однозначному зв'язку з тим, що він міг би сказати, але завжди має безліч референтів, "завжди багатоголосих та багатозначних"[1]. Аналізуючи магічний об'єкт *буті* у племені кукуйа в Конго, П'єр Боннафе показує, що він невіддільний від практичних синтезів, в яких відбуваються його виробництво, реєстрація та споживання: частковий і строго не застережений зв'язок, нелімітативна конекція, яка об'єднує фрагменти тіла суб'єкта з фрагментами тварини; нестрога, інклюзивна диз'юнкція, яка реєструє об'єкт у тілі суб'єкта й перетворює його на людину-тварину; залишкова кон'юнкція, яка піддає "залишок" довгому шляху перед його похованням або зануренням[2]. Етнологи відчувають сьогодні живий інтерес до гіпотетичного поняття фетишу під впливом саме психоаналізу. Але можна сказати, що психоаналіз дає не менше підстав сумніватися в цьому уявленні. Оскільки ніколи психоаналіз не говорив більше про Фалос-Едіпа-та-Кастрацію, ніж стосовно фетишу. Водночас етнолог відчуває, що існує проблема політичної влади, економічної сили, релігійної могутності, невіддільних від фетишу, навіть коли його значення та вживання мають індивідуальний та частковий характер. Наприклад, волосся, обряди постригання та зачіски: чи доцільно звести ці ритуали до фалічної сутності як означального "окремої речі" й скрізь знаходити батька як символічного репрезентанта відокремлення? Чи не залишається означальне тут на рівні того, що воно означає? Етнолог знаходиться перед потоком волосся, перед перервностями такого потоку, перед тим, що переходить від одного стану до іншого через перервчастість. Як каже Ліч, волосся як частковий об'єкт або частина, відокремлена від тіла, не являють собою агресивний та окремий фалос; воно *є* річчю-в-собі, матеріальною частиною в апараті агресії, у машині відокремлення.

Й ще, не йдеться про те, чи є підгрунтя обряду сексуальним ачи ж потрібно враховувати політичні, економічні та релігійні виміри, що перевищують сексуальність. Доки проблема

---

1 *Turner V.W.* Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual // Myth and Cosmos. — S.l.: Natural History Press, 1967. — P.240 — 260.

2 *Bonnafé P.* Object magique, sorcellerie et fétichisme? // Nouvelle revue de psychanalyse. — 1970. — № 2.

ставиться так, доки нав'язують вибір між *лібідо* та *нумен*, непорозуміння між етнологами та психоаналітиками може лише загострятися — як воно постійно збільшується між психоаналітиками та еллінистами з приводу Едіпа. Кульгавий деспот Едіп —це, очевидно, вся політична історія, яка охоплює і деспотичну машину, і прадавню територіальну примітивну машину (звідси водночас заперечення та стійкість в автохтонії, відзначена Леві-Стросом). Але цього недостатньо, щоб десексуалізувати драму; навпаки. Фактично йдеться про те, як розуміти сексуальність та лібідозну інвестицію. Чи потрібно співвідносити їх з подією або з "почуттям", яке залишається, незважаючи на все сімейне та інтимне — інтимне едіпівське почуття, навіть коли його інтерпретують структурно, в ім'я чистого означального? Ачи ж потрібно вивести їх через визначення історичного соціального поля, де економіка, політика, релігійність є чимсь самодостатньо інвестованим *лібідо*, але ніяк не похідними тата-нені? У першому випадку розглядають великі молярні союзи, великі соціальні машини — економіку, політику тощо, що вони означають, накладають їх на абстрактний сімейний союз, який містить таємницю *лібідо*, і, таким чином, залишаються в рамках репрезентації. У другому випадку обходять ці макросоюзи, включаючи сім'ю, на користь молекулярних елементів, які формують деталі та колещатка машин бажання. Шукають, як ці машини *функціюють*, як вони інвестують і підпорядковують соціальні машини, які вони продукують у великих масштабах. Тоді добираються до царин несвідомого, молекулярного, мікрологічного або мікроскопічного несвідомого, яке більше нічого не значить і нічого не репрезентує. Сексуальність не розглядається більше як характерна енергія, яка об'єднує особистості, похідні з макросоюзів, але як енергія молекулярна, яка пов'язує молекули — часткові об'єкти (*лібідо*), яка утворює інклюзивні диз'юнкції на гігантській молекулі тіла без органів (*нумен*) і розподіляє стани, які слідують за царинами присутності або зонами інтенсивності (*волюптас*). Оскільки машини бажання саме й являють собою мікрофізику несвідомого, мікросвіт елементів несвідомого. Але як такі вони ніколи не існують незалежно від історичних молярних союзів, від макроскопічних соціальних формацій, що їх вони статистично утворюють. Саме у цьому розумінні існують лише бажання та соціальність. Під виглядом свідомих інвестицій економічних, політичних, релігійних та інших формацій існують несвідомі сексуальні інвестиції, мікроінвестиції, які виявляються подібно до того, як бажання присутнє в соціальному полі й приєднується до цього статистично визначуваного поля. Машини бажання функціюють у соціальних машинах, немовби вони зберігали свій власний порядок у молярному союзі, який вони створюють, з іншого боку, на рівні макрокількостей.

Символ, фетиш — це прояв машини бажання. Сексуальність жодним чином не є молярним детермінантом, який функціює у сімейному союзі, але молярним субдетермінантом, який функціює в соціальних союзах і, вторинно, у сімейних, що окреслюють поле присутності та виробництва бажання: все неедіпівське несвідоме, котре продукує Едіпа лишень як одне із своїх вторинних статистичних ("складних") утворень, формацію, що належить до кінця історії, вводячи до гри становлення соціальних машин, їхній порядок, порівняний з порядком машин бажання.

* * *

Репрезентація — це завжди "придушення — витіснення" виробництва бажання, проте вельми різними способами, відповідно до розглядуваної соціальної формації. Засадовими стосовно системи репрезентації є три елементи: витіснений репрезентант, витісняюча репрезентація та зміщене репрезентоване. Але інстанції, що їх здійснюють, — самі є мінливими, у системі існують зміщення. Ми не маємо ніяких підстав вірити в універсальність єдиного й самототожного апарату соціокультурного витіснення. Можна говорити про коефіцієнт близькості, більш-менш значний, між соціальними машинами та машинами бажання, відповідно до того, чи є їхні режими (і якою мірою) близькими, чи мають другі більший чи менший шанс передати свої зв'язки та взаємодії у статистичному режимі перших, відповідно до того, як перші більшою чи меншою мірою відділяються від других, відповідно до того, чи залишаються смертоносні елементи схопленими у механізмі бажання, заблокованими в соціальній машині або, навпаки, об'єднуються в інстинкті смерті, який поширюється на всю соціальну машину й знищує бажання. В усіх цих відносинах принциповим чинником є тип або різновид соціального запису, його алфавіт, його властивість: запис на соціумі справді є чинником вторинного витіснення, або "власне" витіснення, й він обов'язково перебуває у зв'язку із записом бажання на тілі без органів та з первинним витісненням, яке цей чинник уже поширює на царину бажання; таким чином, цей зв'язок по суті є змінюваним. Соціальне витіснення існує завжди, але апарат витіснення змінюється, зокрема, через того, хто відіграє роль репрезентанта, до якого воно належить. У цьому розумінні, можливо, примітивні коди у той самий момент, коли вони в максимально екстенсивному режимі неспання поширюються на потоки бажання, поєднуючи їх *у систему жорстокості*, зберігають безконечно більше близькості з машинами бажання, ніж з капіталістичної аксіоматикою, яка, проте, вивільняє декодовані потоки. Адже бажання ще не потрапило в пастку, ще не залучене до лабіринту глухих кутів, потоки нічого не втратили із своєї

багатозначності, і просте репрезентоване у репрезентації ще не посіло місце репрезентанта. Щоб у кожному випадку оцінити природу апарату витіснення та його дії на виробництво бажання, потрібно враховувати, отже, не тільки елементи репрезентації в тому вигляді, в якому вони утворюються в глибинах соціуму, але й спосіб, в який сама репрезентація утворюється на поверхні — на записувальній поверхні соціуму.

Суспільство здійснює не обмін, але запис: не обмінює, але ціхує тіла, що йдуть від землі. Ми бачили, що режим боргу (у найширшому розумінні) безпосередньо випливав з потреб цього дикунського запису. Оскільки борг — це те, що об'єднує союзи, а союз — це власне репрезентація. Саме альянс кодує потоки бажання й через борг дає людині пам'ять слів. Саме він витісняє більшу спадкову пам'ять, сильну й німотну, зародковий приплив як репрезентанта некодованих потоків, які здатні все затопити. Саме борг утворює союзи з їхніми спадковостями, що поширилися, щоб звести й зміцнити екстенсивну систему репрезентації на витісненні нічних інтенсивностей. Союз боргу відповідає тому, що Ніцше описував як передісторичну роботу людства: користуватися найжорстокішою мнемотехнікою, яка проникає у саме серце, щоб нав'язати пам'ять із слів на підставі витіснення давньої біокосмічної пам'яті. Ось чому так важливо бачити в боргу безпосередній наслідок примітивного запису замість того, щоб робити з нього (й робити із самих записів) побічний засіб універсального обміну. Питання, яке Мосс принаймні залишив відкритим: чи є борг первинним стосовно обміну ачи ж він є лише способом обміну, засобом на службі у обміну? Здавалося, Леві-Строс закрив його категоричною відповіддю: борг — це лише суперструктура, свідома форма, де карбується несвідома соціальна реальність обміну. Йдеться про теоретичну дискусію про засади; будь-яка концепція соціальної практики та постулати, втілені у цій практиці, виявляються залученими в неї, рівно як і проблема несвідомого. Припустимо, що обмін — це підгрунтя речей (чому б і ні? чому неодмінно має йтися про дарування або про дарування у відповідь, а не обмін? і чому той, хто дає, неодмінно повинен вдавати вигляд, ніби не розраховує на обмін, нехай навіть відстрочений, немовби його просто обікрали?). Саме крадійство стоїть між даруванням або даруванням у відповідь та обмінними відносинами. Бажання не знає обміну, *воно знає тільки крадійство або дарування*, іноді одне в одному під впливом первинної гомосексуальності. Такою є антиобмінча любовна машина, яку Джойс демонструє у "Вигнаних", а Клоссовський — у "Роберті". "Все відбувається так, немовби в ідеології гурмантше жінка могла бути тільки подарованою або викраденою, забраною, отже, на свій копил поцупленою; кожний союз, який міг би надто явним чином

з'явитися як результат безпосереднього обміну між родами або сегментами родів, є у цьому суспільстві якщо не забороненим, то принаймні широко засуджуваним"[1]. Скажуть, що бажання не знає обміну тому, що обмін є несвідомим бажанням. Чи відповідає це вимогам узагальненого обміну? Та й за яким правом можна декларувати, що переривчастість боргу є вторинною стосовно "більш реальної" тотальності? Проте обмін відомий, добре відомий — але як щось, що підлягає закляттю, стримуванню, суворій регламентації, щоб ніяка відповідна цінність не розвивалась як цінність обміну, що уводить у кошмар торговельної економіки. Примітивний ринок діє радше за допомоги торгів, ніж за допомоги встановлення еквівалента, який спричинив би декодування потоків та крах режиму запису на реєстраційній поверхні соціуму. Ми підведені до вихідної точки: те, що обмін заборонений і заклятий, зовсім не свідчить про його первинну реальність, але, навпаки, доводить, що головне існує поза обміном, але записується, ціхується. Й коли несвідому реальність втягують в обмін і посилаються на права структури та необхідну неадекватність способів поведінки та ідеологій стосовно цієї структури, — то лише гіпостазують принципи психології обміну, щоб міркувати про інституції, про які разом з тим відомо, що вони не підвладні обмінові. А головне, хіба тим самим не зводять несвідоме до його недвозначно порожньої форми, де саме бажання відсутнє й вигнане? Така форма може визначити передсвідоме, але аж ніяк не несвідоме. Оскільки якщо правильно, що несвідоме не є матеріальним і є беззмістовним, то це, звичайно, не говорить на користь порожньої форми, але саме тому, що воно завжди й уже є машиною, яка функціює, машиною бажання, а не структурою, позбавленою апетиту.

Відмінність між машиною та структурою виявляється в постулатах, які непомітно оживляють структурну обмінну концепцію соціуму, але з такими поправками, щоб структура була здатна функціювати. По-перше, важко уникнути у структурах споріднености, якщо вважати, що союзи походять з ліній спадковості та їхніх відносин, хоча бічні союзи та блоки боргу зумовлюють спадковості, що простяглися в екстенсивну систему, а не навпаки. По-друге, як правило, намагаються звести соціум до логічної комбінації замість того, щоб прийняти його таким, яким він є, — як фізичну систему, де розподіляються інтенсивності, одні анулюються, блокуючи потоки, а інші пропускають потоки тощо; заперечення, згідно з яким якісні утворення системи є не тільки фізичними об'єктами, "але також перевагами, обов'язками, привілеями", вказує на нерозуміння ролі неспіввимірності та нерівності за умов системи. По-третє, саме структурна обмінна

---

1 *Cartry M.* Clans, lignages et groupements familiaux chez les Gurmantché // L'Homme. — Avril 1966. — P.74.

концепція постулює свого роду рівноваги ціни, еквівалентності або первинну рівність як передумови, нерівність же відносячи до неминучих наслідків. Найбільш показова стосовно цього полеміка між Леві-Стросом та Лічем, яка стосується шлюбу кашинів; згадуючи "конфлікт між зрівнялювальними умовами узагальненого обміну та його аристократичними результатами", Леві-Строс виходить з того, що Ліч нібито вірив, що система перебуває в рівновазі. Проте проблема — цілком в іншому: йдеться про те, чи є втрата рівноваги патологічною й тільки наслідком, як вважає Леві-Строс, або ж вона є функціональною й принциповою, як гадає Ліч[1]. Чи є нестабільність похідною стосовно ідеального обміну ачи вже заданою у передумовах, що містяться в різнорідності відносин, які становлять повинність та зобов'язання у відповідь? Чим більше приділяють уваги економічним та політичним угодам, через які передаються союзи, природі зобов'язань у відповідь, які компенсують порушення рівноваги повинностей жінок, і взагалі оригінальному способу оцінки сукупності зобов'язань в окремому суспільстві, тим краще виявляється з необхідністю відкритий характер екстенсивної системи, так само, як і примітивний механізм добавленої вартості коду. Але — й це четвертий пункт — обмінна концепція потребує постулювання закритої системи, статистично закритої, й у підтримці її через психологічне переконання ("віра в те, що цикл замкнеться"). Не тільки встановлення блоків за принципом боргу на підставі побічних союзів та послідовності генерацій, але й особливо взаємодія формацій статистичного характеру з їхніми молекулярними елементами належать, таким чином, до неадекватної згідно із структурною моделлю емпіричної реальності. Отже, все це в останню чергу залежить від постулату, який зациклює обмінну етнологію не менше, ніж буржуазну політичну економію: зведення соціального відтворення до сфери обігу. Видимий об'єктивний рух фіксується таким, яким він вписаний у соціум, без урахування реальної інстанції, яка його вписує, економічних та політичних сил, за допомоги яких він вписаний; не бачать, що союз — це форма, в якій соціум привласнює собі сполучення праці в диз'юнктивному режимі своїх записів. "З точки зору справжніх відносин виробництва обіг жінок виявляється як розподіл сили праці, але в ідеологічній репрезентації, яку суспільство видобуває із свого економічного базису, цей аспект поступається відносинам обміну, які є, проте, просто формою, що її цей розподіл набуває у сфері обігу: виокремлюючи момент обігу в процесі відтворення, етнологія стверджує цю репрезентацію" й посту-

1 *Lévi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté. — P.276, 306 — 308. Див. також: *Leach R.* Critique de l'anthropologie. — P.: PUF, 1966. — P.152 — 154, 172 — 174.

пається своєю колоніальною експансією на користь буржуазної економіки. Саме у цьому розумінні виявляється сутність, — не як обмін і циркуляція, які тісно залежать від вимог запису, але як самий запис з його вогняними знаками, його алфавітом на тілах та блоках боргу. Ніколи млява структура не функціюватиме й не спонукатиме до циркуляції без машинного жорсткого елемента, який керує записом.

Формації дикунства відрізняються усним, голосовим характером, але не тому, що їм не вистачає графічної системи: танець на землі, малюнок на стіні, позначка на тілі є графічною системою, географізмом, географією. Ці формації усні саме тому, що вони мають графічну систему, яка не залежить від голосу, яка не вибудовується на ній і не підпорядковується їй, але вона з'єднана, узгоджена "в організації, у деякому роді променевій" та багатовимірній. (І треба сказати зворотне про лінійну писемність: цивілізації перестають бути усними лише через утрату незалежності та власних змін графічної системи; саме допасовуючися до голосу, графізм витісняє його й уводить фіктивний голос.) Леруа-Гуран пречудово описав ці два гетерогенних полюси — надписи дикунів або записи територіальної репрезентації: пари "голос — слухання" та "рука — накреслення". Як функціює така машина? — позаяк вона функціює: голос — як голос союзу, з яким без безпосередньої схожості узгоджується накреслення, змінюючися у бік дедалі ширшої спадковості. На тіло молодої дівчини покладають калебас (дзбан з гарбуза). Отриманий по лінії чоловіка, саме цей калебас є провідником голосу союзу, але накреслення має бути здійснене членом клану цієї дівчини. Зчленування двох елементів відбувається на самому тілі й становить знак, який не звідний ні до схожості або імітації, ні до дії означального, але до позиції та виробництва бажання: "Для того, щоб перетворення дівчини було здійснене повністю, потрібно, щоб відбувався безпосередній контакт між її животом, з одного боку, й калебасом та накресленими на ньому знаками — з іншого. Потрібно, щоб дівчина фізично насичувалася знаками зачаття й до них включалася. Значенню ідеограм юних дівчат ніколи не навчають під час їх посвячення. Знак діє самим своїм накресленням на тілі... Запис на тілі не тільки має тут цінність послання, але й є інструментом впливу на саме тіло... Знаки повелівають речами, які вони позначають, і творець знаків — далеко не простий імітатор — виконує твір, що нагадує божественне творіння". Але як пояснити роль погляду, відзначену Леруа-Гураном, як при спогляданні обличчя, яке говорить, так і при читанні рукотвірної графіки? Або точніше: через що око здатне ухопити жахливу еквівалентність між голосом союзу, який накладає покарання та зобов'язання, та тілом, враженим знаком, який рука накреслила на ньому? Чи не

потрібно додати й третій аспект до двох — третій елемент знаку: скорбне око, поряд з лунаючим голосом та рукою, що креслить? У ритуалах скорботи не говорять, але повторюють слово речитативом, не діють, але потерпають під дією графічного, дістаючи печатку знаку. І ця скорбота є не лише втіхою для ока, що на неї дивиться, колективного або божественного ока, не натхненного ніякою ідеєю позбавлення, але є способом осягнути невловний зв'язок між знаком, закарбованим на тілі, та голосом, що виходить від обличчя, — між ціхою та маскою. У цих двох елементах коду скорбота — немовби добавлена вартість, яку видобуває око, осягаючи дію активного слова на тіло, але також і реакцію тіла, оскільки воно діє. Саме тут потрібно назвати систему боргу або територіальної репрезентації: голос, який говорить або співає псалми, знак, який залишив слід на цілому тілі, око, що видобуває втіху із скорботи, — це три аспекти дикунського трикутника, які утворюють територію резонансу та утримання, *театр жорстокості*, який вміщує в собі потрійну незалежність ясного голосу, руки, що креслить, та ока, що оцінює. Ось як організована територіальна репрезентація на поверхні, настільки близькій до машини бажання, — "око — рука — голос". Магічний трикутник. Усе є активним, дійовим та реагуючим у цій системі — дія голосу союзу, страждання тіла спадковості, реакція ока, що оцінює відхилення обох. Вибір каменя, який повинен зробити з юного гуаку чоловіка, роблячи *достатньо* хворобливі насічки вздовж його спини: "У нього повинна бути добра різальна сторона, — пише Кластр, — але не така, як в уламка бамбука, який ріже надто легко. Вибір відповідного каменя, отже, вимагає погляду. Весь апарат цього нового обряду зведений до цього: важкий камінь, розсічена шкіра, розорана земля — завжди єдина й та сама позначка"[1].

Великою Книгою сучасної етнології є не стільки "Есе про дароване" Мосса, скільки "Генеалогія моралі" Ніцше. Принаймні вона мала б нею бути. Оскільки "Генеалогія", друга його дисертація, є спробою та вдачею, які не мають собі рівних в інтерпретації примітивної економіки, виключаючи розгляд обміну та інтересу "на англійський кшталт". І якщо їх виключають із психології, то зовсім не для того, щоб вставити у структуру. Ніцше має досить обмежений матеріал — із стародавнього германського права й трохи з права індусів. Але він не вагається, як Мосс, між обміном та боргом (Батай також не вагатиметься, черпаючи натхнення у Ніцше). Фундаментальну проблему примітивного соціуму, який є соціумом запису, коду, позначок, ніколи ще не ставили так гостро. Людина повинна створювати себе за допомоги витіснення інтенсивного зародкового припливу великої біокосмічної пам'яті, яка поширювала б потік на весь досвід

1 *Clastres P.* Chroniques des Indiens Guayaki. — P.: Plon, 1972.

спільноти. Але водночас як створити для нього нову пам'ять, пам'ять колективну, яка була б пам'яттю слів та союзів, яка запеечує союз екстенсивними спадковостями, наділяючи його властивостями резонансу та утримання, вилучення та відокремлення, і яка продукує таким чином кодування потоків бажання як умову соціуму? Відповідь є простою: це борг, це відкриті блоки боргу, рухомі та конечні, це надзвичайне поєднання голосу, що говорить, цхованого тіла та ока, що радіє. Все дурисвітство та свавілля законів, уся скорбота ініціацій, увесь збочений апарат репресії та виховання, розпечене залізо та жорстокі методи мають лише цей сенс — *дресувати* людину, ставити тавро на її тілі, зробити її здатною до союзів, створювати її у відношенні "кредитор — боржник", яке, і з того і з того боку, виявляється справою пам'яті (пам'яті, зверненої до майбутнього). Далекий від того різновиду, якого набуває обмін, борг є негайною дією або безпосереднім засобом територіального та тілесного запису. Борг походить безпосередньо із запису. Знову ж таки не волатимемо ні до помсти, ні до злопам'ятності (вони зростають не на цій землі, так само як і Едіп). Нехай безневинні зазнають усіх позначок на їхніх тілах, це йде від обопільної незалежності голосу та накреслення, ока, яке видобуває з цього задоволення. Це не тому, що кожного заздалегідь запідозрюють у тому, що він буде несумлінним боржником; радше, навпаки. Саме несумлінного боржника повинні розуміти так, немовби позначки не були достатньо "прийняті" на ньому, немовби з нього знімали або зняли позначку. Він лише розширив за межі дозволеного розрив, який розділяє голос союзу та тіла спадковості до такої міри, що потрібно відновити рівновагу посиленням болю. Ніцше цього не говорить, але яке це має значення? Позаяк саме тут він стикається зі страшним рівнянням боргу: заподіяні збитки дорівнюють болю. Як пояснити, питає він, що біль злочинця може бути "еквівалентом" шкоди, яку він заподіяв? Як можна "розплатитися" стражданням? Потрібно посилатися на око, яке видобуває з цього задоволення (нічого спільного з помстою): те, що сам Ніцше називає оком, яке оцінює, або оком богів, які полюбляють жорстокі видовища, "стільки покарань має облик свята"! Стільки болю здатні вмістити в себе активне життя та пасивний погляд! У рівнянні "збитки = біль" немає ніякої омани, воно показує, у цьому граничному випадку, що сам борг не має ніякого стосунку до омани. Просто око видобуває з болю, який воно споглядає, добавлену вартість коду, яка компенсує перерваний зв'язок між голосом союзу, якого злочинцеві бракує, та позначкою, яка недостатньо проникла в його тіло. Злочин, розрив фонографічного зв'язку відновлюється у видовищі покарання: примітивне правосуддя, територіальна репрезентація, в якій все *передбачене*.

У ній передбачене все, закодовані біль і смерть, — все, крім одного: яким чином прийде ззовні її *власна* смерть. "*Вони* приходять як доля — без причини, без сенсу, без пошани, без приводу, вони з'являються тут зі швидкістю блискавки, надто жахливі, надто раптові, надто переконливі, надто *інші*, щоб навіть бути об'єктом ненависті. Їхня робота — в тому, щоб інстинктивно створити зразки, відкарбувати відбитки, вони — митці, найдовільніші та найнесвідоміші з усіх: там, де вони з'являються, невдовзі виникає щось нове, живе, де кожна частина, кожна дія обмежені й визначені, де ніщо не знаходить місця, яке не мало б раніше сенсу стосовно цілого. Вони не знають, ці організатори народження, що таке провина, відповідальність, шановність; у них панує цей жахливий егоїзм митця стосовно бронзи, і вони вміють заздалегідь виправдати себе у своєму творі, у вічності, як матір — у своїй дитині. Це зовсім не свідомість — але без них вона не зійшла б, — це жахлива рослина, вона не існувала б, якби — у шоку від їхніх вигадок, від їхньої художньої тиранії — із світу не зникла неймовірна кількість свободи або принаймні не зникла з поля зору, змушена перейти у прихований стан"[1]. Саме тут Ніцше говорить про перерив неперервного, про розрив, про стрибок. Хто вони, ці *вони*, хто приходить як фатальність? ("Якась орда героїчних білявих бестій, раса завоювальників та панів, які з їхньою військовою організацією, подвоєною організаційною силою, без докорів сумління випускають свої величезні кігті на народи, які, можливо, безконечно перевищують їх за кількістю, але ще не зорганізовані".) Прадавні африканські міфи розповідають про цих білявих людей. Це *засновники Держави*. Ніцше вдається встановити й інші перериви: перериви грецького полісу, християнства, демократичного та буржуазного гуманізму, індустріального суспільства, капіталізму та соціалізму. Але не виключено, що всі вони, під різними назвами, передбачають один великий первинний перерив, хоча й намагаються витіснити його й заповнити. Можливо, що — духовна або світська, тиранічна або демократична, капіталістична або соціалістична — завжди *існувала лишень єдина Держава*. Держава-цербер, волаюча та вогнедишна. І Ніцше підказує, як діє цей новий соціум: безпрецедентний терор, у порівнянні з яким стара система жорстокості, примітивні методи дресування та покарання — дрібниці. Узгоджене руйнування всіх примітивних кодів та кодексів або, ще гірше, сміховинна їх консервація у вигляді вторинних деталей нової машини та нового апарату витіснення. Все, що становило сутність машини примітивного запису, — блоки мобільних боргів, які мають свій початок і свій кінець, ці "долі долі", — все це виявляється залученим у безконечно складну систему зчеплень і передавань, яка робить борг

1 *Nitzsche F.* Genealogie de la morale. — II, 17.

безконечним і встановлює єдину й незмінну фатальність придушення: “Відтепер перспектива звільнення повинна була зникнути раз і назавжди у песимістичному тумані, відтепер залишалося тільки опустити зневірений погляд перед нестерпністю кайданів”. Земля стає божевільнею.

* * *

Підгрунтя деспотичної машини або варварського соціуму можна резюмувати так: новий союз і безпосередня спадковість. Деспот заперечує побічні союзи та спадковості, що простяглися від стародавнього суспільства. Він нав’язує новий союз і встановлює свою безпосередню спадковість з богом: народ повинен слідувати йому. Ринутися в новий союз, порвати зі старою спадковістю; це втілюється у машині дивного або радше чужинного, що знайшло своє місце в пустелі, що залякує найжорстокішими, найсуворішими випробуваннями свідчення опору старого порядку, рівно як і незаперечності нового. Машина дивного — це водночас величезна параноїдальна машина, оскільки вона виражає дух боротьби зі старою системою, й уже прославлена машина безшлюбності у тому вигляді, в якому вона освячує перемогу нового союзу. Деспот — це параноїк (більше не існує перешкод, які заважають підтримати таке твердження, відтоді як ми позбавилися від фаміліалізму, властивого концепції параної у психоаналізі та психіатрії, й побачили у параної тип інвестиції соціальної формації). Й нові групи збоченців поширюють винахід деспота (можливо навіть, самі сфабрикувавши його), відновлюють його славу й нав’язують свою владу в містах, ними заснованих або завойованих. Скрізь, де проходить деспот та його армія, їхній почт становлять лікарі, священики, писарчуки, функціонери. Можна було б сказати, що добра стара доповняльність змістилася, щоб утворити новий соціум: не параноїка джунглів та збоченців села чи військового табору, але параноїка пустелі та збоченців міста.

У принципі варварська деспотична формація повинна уявлятися як опозиція стосовно примітивної територіальної машини, грунтованої на її руїнах: як народження імперії. Але насправді перші рухи цієї формації можна вловити також у момент, коли імперія відокремлюється від попередньої імперії; або навіть коли виникає мрія про духовну імперію там, де світські імперії приходять у занепад. Можливо, це відбувалося на військових та завоювальних засадах, можливо — на релігійних, — військова дисципліна, що обернулася на внутрішній аскетизм та згуртованість. Можливо, сам параноїк був істотою ніжною, можливо — розлюченим божевільним. Але ми завжди знаходимо образ цього параноїка та його збочень, завоювателя та

його добірних військ, деспота та його бюрократів, святого та його учнів, пустельника та його ченців, Христа та його святого Павла. Мойсей тікає від єгипетської машини у пустелю, споруджує там свою нову машину, святий ковчег та переносний храм і дарує своєму народові релігійно-військову організацію. Щоб підбити підсумок заходові святого Івана Хрестителя, говорять: "Іван зазіхає на засади центральної доктрини юдаїзму, доктрини союзу з Богом через спадковість, яка сягає Авраама"[1]. У цьому суть: ми говоримо про імперську варварську формацію або про деспотичну машину кожного разу, коли застосовні категорії нового союзу та безпосередньої спадковості. Хоч би яким був контекст їхньої застосовності — у зв'язку чи не у зв'язку з попередніми імперіями, оскільки всупереч цим випадковостям імперська формація завжди визначається певним типом коду та запису, який безпосередньо протистоїть примітивному територіальному кодуванню. Мало значимим є номер союзу: новий союз та безпосередня спадковість є специфічними категоріями, які свідчать про новий соціум, незвідний до побічних альянсів та розширених спадковостей, які повалили примітивну машину. Що визначає параною, так це могутність відображення, здатність почати з нуля, об'єктивувати повну трансформацію: суб'єкт здійснює стрибок, за межі перетинів "союз — спадковість", утверджується стосовно межі, стосовно горизонту, в пустелі, суб'єкт детериторизованого знання, яке пов'язує його безпосередньо з Богом та об'єднує його з народом. Уперше від життя та від землі видобувається щось, що дозволяє судити про життя та оглядати землю, — принцип параноїдального знання. Вся відносна гра союзів та спадковостей доведена до абсолюту в цьому новому союзі та цій безпосередній спадковості.

Хоч би як воно було, щоб зрозуміти варварську формацію, потрібно співвіднести її з іншими формаціями такого роду, з якими вона конкурує — у часовому плані або в духовному розумінні — якщо виходити з відносин, які вносять плутанину в суть справи, але з примітивною дикунською формацією, яку вона за правом витісняє і яка продовжує її невідступно переслідувати. Саме таким чином Маркс визначає азійське виробництво: вища єдність держави грунтується на базі примітивних сільських громад, які ще зберігають власність на землю, натомість держава стає її істинним власником на підставі позірного об'єктивного руху, завдяки якому їй приписується надпродукт, а сама вона постає як продуктивна сила у великій системі кріпацької праці й, таким чином, як причиновий чинник колективних умов привласнення. Ціле тіло як соціум перестає бути землею, перетворюючись на тіло деспота, на самого деспота або його Бога.

1 *Steinmann J.* Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert. — P.: Ed. du Seuil, 1959. — P.69.

приписи та заборони, які часто-густо роблять його майже нездатним діяти, перетворюють його на тіло без органів. Це вона, унікальна квазіпричина — джерело та гирло позірного руху. Замість мінливих відокремлень від означального ланцюжка відокремлений об'єкт здійснює стрибок поза межі ланцюжка; замість вилучення з потоку всі потоки зливаються в одну велику річку, яка становить споживання суверена: радикальна трансформація режиму на фетиш або символ. Це стосується не особистості суверена, ні навіть його функції, яка може бути обмежена. Доглибно змінилася саме соціальна машина: замість територіальної машини — "мегамашина" держави, функціональна піраміда, на вершині якої перебуває деспот як нерухомий двигун, бюрократичний апарат, як орган передавання, утворює її бічні грані, а мешканці сіл — підгрунтя її, як робочі деталі. Запаси створюють об'єкт нагромадження, блоки боргу стають безконечним зв'язком у вигляді податку. Вся добавлена вартість коду є об'єктом привласнення. Це перетворення заторкує всі синтези: синтези виробництва — гідравлічна машина, горнопромислова машина, синтези запису — лічильна машина, друкарська машинка та монументальна машина, нарешті, синтези споживання — утримання деспота, його двору, бюрократичної касти. Замість того, щоб бачити в державі принцип територіальності, який записує людей за місцем їхнього замешкання, ми повинні бачити в принципі місця замешкання результат руху детериторизації, яка розділяє землю як об'єкт і підпорядковує людей новому імперському записові, новому цілому тілу, новому соціумові.

"Вони приходять як доля... вони — тут як тут, блискавичні, надто жахливі, надто раптові". Адже смерть примітивної системи завжди приходить ззовні, історія є історією випадковостей та зустрічей. Завоювальники мов хмара, що суне з пустелі: "Неможливо зрозуміти, як вони проникли", як вони перетнули "стільки високих пустельних плато, стільки широких родючих рівнин... Проте вони тут, і здається, кожного ранку їх кількість збільшується... Розмовляти з ними неможливо! Вони не знають нашої мови"[1]. Але ця смерть, яка приходить ззовні, підіймається також і зсередини: всезагальна незвідність союзу до спадковості, незалежність від груп союзу, їхній спосіб функціювання як провідників в економічних та політичних зв'язках, система примітивних шерегів, механізм добавленої вартості — все це вже окреслює загальний начерк деспотичних формацій та кастового порядку. Як же визначити той спосіб, в який примітивне суспільство убезпечується від своїх власних інституцій вождизму, заклинає або зв'язує образ можливого деспота, який народжується в його надрах, та образ, в якому розвінчаний символ

1 Див.: *Кафка Ф.* Китайська стіна.

співвідноситься з попереднім деспотом, який нав'язувався зовні вже давно? Не завжди легко взнати, чи придушує примітивне співтовариство ендогенні тенденції чи воно заледве приходить до тями після жахливої екзогенної авантюри. Гра союзів є двозначною: чи перебуваємо ми ще по цей бік нового союзу чи вже поза ним, ачи ж ми випали у залишкове й трансформоване по-цей-бік? (Додаткове запитання: що таке феодалізм?) Ми можемо тільки визначити точний момент імперської формації як момент нового екзогенного союзу не тільки замість попередніх союзів, але й стосовно них. І цей новий союз — щось цілком інше, ніж угода, контракт. Оскільки скасовується не старий порядок побічних союзів та поширених спадковостей, але лишень їхня визначальна властивість. Вони існують, більш-менш видозмінені, більш-менш упорядковані великим параноїком, оскільки вони постачають матеріал добавленої вартості. Саме це становить специфічну особливість азійського виробництва: корінні сільські громади існують і продовжують виробляти, записувати, споживати. Держава має справу тільки з ними.

Колещатка територіальної машини спорідненості існують, але є лише робочими частинами державної машини. Об'єкти, органи, особистості та групи володіють принаймні частиною внутрішньо притаманного їм коду/кодексу, але кодовано-кодифіковані потоки старого режиму виявляються надкодованими та надкодифікованими трансцендентною єдністю, яка привласнює собі добавлену вартість. Стародавній запис залишається, але є брикетованим за допомоги та в запису держави. Блоки існують, але як такі, що стали кастовими й кастрованими цеглинами, будучи лише мобільністю команди. Територіальні союзи не замінюються, але лише пов'язуються з новим альянсом; територіальні спадковості не витіснюються, але лише примикають до безпосередньої філіації. Це немовби безпричинне право першонародженого на будь-яку спадковість. Філіативний запас стає об'єктом нагромадження в іншій спадковості, борг союзу стає безконечним відношенням іншого союзу. Саме примітивна система виявляється мобілізованою, реквізованою вищою могутністю, підпорядкованою новими зовнішніми силами, поставленою на служіння іншим цілям; це настільки істинно, казав Ніцше, що те, що називають еволюцією речі, є "постійна послідовність підпорядкувань, більш-менш насильницьких, більш-менш незалежних, ураховуючи неперервний опір, спроби метаморфози, які здійснюються, щоб конкурувати із захистом або реакцією, нарешті, щасливі результати дій у протилежному напрямі".

Часто відзначалося, що держава починається (або відновлюється) за допомоги двох фундаментальних актів, один — так звана територизація за допомоги фіксації місцезнаходження, інший — звільнення за допомоги скасування малих боргів. Але

держава здійснює себе за допомоги евфемізму. Псевдотериторіальність є продуктом ефективної детериторизації, яка заміщує абстрактними знаками знаки землі і яка робить із самої землі об'єкт власності держави або її найбільш багатих служителів та функціонерів (*і з цієї точки зору* немає великої різниці, якщо держава лише постає як гарант приватної власності панівного класу, який аж ніяк не збігається з нею). Скасування боргів, коли воно має місце, являє собою засіб для підтримки розподілу земель і для перешкоджання появі на сцені нової територіальної машини, на разі революційної та здатної поставити або обговорити в усій широті аграрну проблему. В інших випадках, де відбувається повторний розподіл, цикл землі виявляється підтриманим новою формою, встановленою державою, — грошима. Оскільки неодмінно гроші не починають з того, що слугують комерції, або принаймні не є автономною торговельною моделлю. Деспотична машина має стосовно цього спільне з машиною примітивною, стосовно цього вона її підтверджує: жах декодифікованих потоків, потоків виробництва, але також торговельних потоків обміну та комерції, які уникали монополії держави, її клітин та квадратиків, її печатки. Коли Етьєн Балаш запитує: чому капіталізм не виник у Китаї, у XIII сторіччі, де, здавалося, були у наявності всі наукові та технічні умови, відповідь слід шукати у державі, яка закривала шахти, з того моменту, коли резерви металу визнавалися *достатніми*, і яка тр.імала монополію або жорсткий контроль комерції (комерсант як функціонер). Роль грошей у торгівлі посідає менше місце у самій торгівлі, ніж в її контролі з боку держави. Відносини торгівлі з грошима — синтетичні, не аналітичні. Й фундаментальним є те, що гроші — нерозривні не з торгівлею, але з податками, які утримують державний апарат. Там, де панівні класи відрізняються від цього апарату й використовують його в ім'я приватної власності, деспотичний зв'язок грошей з податками залишається очевидним. Спираючися на дослідження Уілла, Мішель Фуко показує, як у деяких грецьких тираніях податок на аристократів та розподіл грошей серед бідних були засобом вилучати гроші у багатих, дивним дивом розширювати режим боргів, робити його більш сильним, запобігаючи й придушуючи будь-яку ретериторизацію, яка могла б відбутися на грунті економічних чинників, пов'язаних з аграрною проблемою[1]. (Немовби греки на свій копил відкрили те, що американці знову зрозуміють після New-Deal'а[2]: що високі державні податки є сприятливими для добрих справ.) Коротше, гроші, циркуляція грошей *є засобом зробити борг безконечним*. І саме це приховує два акти держави: місцепе-

1 *Foucault M.* La Volonté de savoir (cours au Collège de France, 1971).
2 New-Deal (англ.) — "новий курс" президента Ф.Д.Рузвельта. (*Прим. ред.*)

ребування або територіальність держави засновує великий рух детериторизації, який підпорядковує всі примітивні спадковості деспотичної машини (аграрна проблема); скасування боргів або їх облікова трансформація відкриває завдання безконечного служіння Державі, яка підпорядковує собі всі примітивні союзи (проблема боргу). Безконечний кредитор, безконечна позика замінили блоки конечних та рухливих боргів. На горизонті деспотизму завжди видніє монотеїзм, борг стає *боргом існування*, боргом існування самих суб'єктів. Настає час, коли кредитор ще нічого не позичив, натомість боржник не перестає віддавати, оскільки віддавати — це обов'язок, а позичати — це здатність — як у пісні Льюїса Керола, довгій пісні про безконечний борг: "Людина, звичайно, може зажадати свій борг, / Але коли йдеться про позичання / Вона, звичайно, може вибрати / Час, який їй найбільш догідний"[1]

Деспотична держава, якою вона постає у найбільш чистих умовах так званого азійського виробництва, має два корелятивні аспекти: з одного боку, вона замінює територіальну машину, формує нове детериторизоване ціле тіло, з іншого боку, вона підтримує старі територіальності, інтегрує їх як шматки або органи виробництва у нову машину. Вона має свою досконалість, оскільки вона функціює на базі розкиданих сільських громад як автономних або напівавтономних існуючих машин з точки зору виробництва, але з цієї самої точки зору вона реагує на них, продукуючи умови для більших робіт, які перевищують можливості окремих громад. Саме конективний синтез старих союзів з новим здійснюється на тілі деспота, а також диз'юнктивний синтез, який змушує прадавні спадковості злитися у безпосередню спадковість, об'єднуючи всіх суб'єктів у новій машині. Суть держави полягає, отже, у створенні вторинного запису, за допомоги якого нове ціле тіло, нерухоме, монументальне, застигле, заволодіває всіма силами та агентами виробництва; але цей запис держави дозволяє існувати старим територіальним записам як "цеглинам" на новій поверхні. Звідси випливає й манера, за допомоги якої здійснюється поєднання двох частин, які повертаються до вищої єдності власності й до громад-власників, до надкодифікації та до внутрішньо властивих кодексів, до привласнюваної добавленої вартості, до машин держави та до машин територіальних. Як у "Китайській стіні", держава являє собою вищу трансцендентну єдність, яка інтегрує відносно ізольовані піддансамблі, які функціюють роздільно та яким вона призначає розвиток у вигляді цеглин та роботу збирання у фрагментах розкиданих часткових об'єктів, зчеплених з тілом без органів. Ніхто інший, як Кафка, показав, що закон не має нічого спільного з природною гармонійною

1 *Caroll L.* Sylvie et Bruno. — Ch.XL.

іманентною цілісністю, але поводить себе мов формальна вища єдність і як така панує над фрагментами та шматками (стіна та вежа). Держава також не є примітивною, вона є джерело або абстракція, вона являє собою вихідну абстрактну сутність, яка не змішується з початком. "Імператор є єдиним об'єктом наших думок. Імператор ніяким чином не царює... Він може бути подібним об'єктом, хочу я сказати, якщо ми його знаємо, якщо ми маємо стосовно нього лише щонайменші вточнення. Народ не знає, який імператор царює, й саме ім'я династії залишається невизначеним. У наших селах імператори, вже давно померлі, сходять на трон, і той, хто живе лише в легенді, приходить, щоб оприлюднити декрет, який первосвященик зачитує у підніжжя олтаря". Що ж стосується самих піддансамблів, примітивних територіальних машин, вони — конкретні, конкретні первень та підгрунтя, але їхні сегменти ввіходять сюди у співвідношенні, зумовленому сутністю, вони приймають саме цю форму цеглин, яка зумовлює їхню інтеграцію у вищу єдність, а їхнє дистрибутивне функціювання відповідає колективним начеркам цієї єдності (кріпацька праця, видобуття добавленої вартості, стани, повсюдне рабство). Два записи співіснують в імперській формації й суміщуються тією мірою, якою один слугує цеглинками для іншого, а інший, навпаки, — цементує союз і пов'язує виробників та продукцію (вони не обов'язково повинні розмовляти однією мовою). Імперський запис перекроює всі союзи та спадковості, продовжує їх, змушує їх зосереджуватися на безпосередній спадковості між деспотом та богом, на новому союзі деспота з народом. Усі кодовані потоки примітивної машини тепер продовжують шлях до гирла, де їх надкодує та надкодифікує деспотична машина. *Надкодування як надкодифікація* — такою є операція, яка визначає сутність держави й є мірою водночас і її неперервності, і її розриву з попередніми формаціями: жах потоків бажання, які не були кодовані, але також заснування нового запису, який надкодує і який робить з бажання річ суверена, — все це інстинкт смерті. Касти є невіддільними від надкодування й приховують у собі панівні "класи", які ще не виявляють себе як класи, але змішуються з державним апаратом. Хто може доторкнутися до цілого тіла деспота? — ось проблема касти. Саме надкодування відсуває землю в ім'я детериторіального цілого тіла й на цьому тілі фіксується рух безконечного боргу. Сила Ніцше в тому, що він відзначив важливість такого моменту, який починається з фундаторів держав, цих "митців з холодним поглядом, які виковують смертельне й безжальне колесо", зводячи перед будь-якою перспективою звільнення залізний заслон. Не тільки тому, що ця нескінченність могла розумітися в дусі Ніцше як наслідок ігор пращурів, доглибних родовідів та поширених спадковостей, — але радше

тому, що вони перебувають у стані короткого замикання, узурповані новим союзом та безпосередньою спадковістю: саме тут *пращура*, господаря рухливих та завершених блоків, заміщує *бог*, нерухомий організатор мурування з цеглин та безконечного обороту елементів-цеглинок.

* * *

Інцест із сестрою та інцест з матір'ю — цілком різні речі. Сестра не є замінником матері: одна належить до сполучної категорії союзу, інша — до розділової категорії спадковості. Одна заборонена тією мірою, якою умови територіального кодування вимагають, щоб союз не змішувався із спадковістю; а інша — щоб низхідні лінії у спадковості не зводилися до висхідних. Тому інцест деспота — подвійний, через новий союз та безпосередню спадковість. Він починає з одруження на сестрі. Але цей ендогамний шлюб заборонений, він ставить його поза племенем, оскільки він сам перебуває поза своїм племенем, поза територією або на її межі. Ось що стверджує П'єр Гордон у своїй чудовій книзі: те ж саме правило, яке визначає інцест, повинно його декому приписувати. Екзогамія визначає становище чоловіків поза племенем, які мають право за власною ініціативою укладати ендогамний шлюб і завдяки суворій чесноті цього шлюбу бути родоначальниками екзогамних об'єктів двох статей ("священний гвалтівник", "ритуальний родоначальник" на горі або на протилежному березі)[1]. Отже, пустеля, земля заручин. Отже, усі потоки сходяться до людини, всі союзи виявляються перевлаштованими цим новим союзом, який їх надкодує. Ендогамний шлюб поза племенем ставить героя в ситуацію надкодування всіх екзогамних шлюбів у племені. Ясно, що інцест з матір'ю має зовсім інший сенс: цього разу йдеться про матір племені, таку, яка існує в племені, яку надибує герой, проникаючи в плем'я, або, знов-таки, надибує її, повертаючися туди після першого шлюбу. Він перевлаштовує розширені спадковості безпосередньою спадковістю. Герой, втаємничений або такий, що втаємничує, стає королем. Другий шлюб розвиває результати першого, він видобуває з нього прибуток. Герой починає з одруження на сестрі, відтак він одружується на матері. Перетин цих

---

1 *Gordon P.* L'Initiation sexuelle et l'évolution religieuse. — P.: PUF, 1946. — P.164: "Священний персонаж... Жив не у маленькому сільськогосподарському селищ., але в лісі, мов Енкіду халдейської епопеї, або на горі, у священному огородженому просторі. Його турботами були турботи пастуха або мисливця, але не землероба. Обов'язковість священного шлюбу з ним, єдине, що вивищувало жінку, спричиняла ipso facto екзогамію. Єдиними, кому за цих умов була доступна ендогамія, залишалися юні дівчини, приналежні до тієї самої групи, що й ритуальний гвалтівник".

двох актів, певною мірою їх уподібнення зовсім не виключає, що йдеться про дві послідовності подій: союз з принцесою-сестрою, союз з матір'ю-королевою. Інцест відбувається з двома. Герой завжди на коні між двома групами: одна, в яку він відходить, щоб знайти свою сестру, друга, куди він повертається, щоб знайти свою матір. Мета цього подвійного інцесту — не продукувати потік, навіть магічний, а надкодувати всі існуючі потоки, й зробити так, щоб ніякий внутрішній код, ніякий нижчий потік не уникнув надкодування з боку деспотичної машини; причому саме своєю неплідністю він гарантує всезагальну плідність[1]. Шлюб із сестрою — щось зовнішнє, він — випробування пустелі, він виражає просторовий розрив з примітивною машиною; він приносить успіх прадавнім союзам; він фундує новий союз, здійснюючи узагальнене привласнення всіх боргів союзу. Шлюб з матір'ю — це повернення до племені; він виражає часовий розрив з примітивною машиною (відмінність генерацій); він створює безпосередню спадковість, яка походить з нового союзу, здійснюючи узагальнене нагромадження спадкового. Обидва вони є необхідними для надкодування, як два кінці зв'язку для деспотичного вузла.

Зупинимося тут: як можлива така річ? Як інцест став "можливим" — і водночас очевидною власністю або печаткою деспота? Що являють собою ця сестра, ця матір — стосовно самого деспота? Ачи ж питання ставиться по-іншому? Оскільки воно стосується союзу системи репрезентації, коли воно перестає бути територіальним, щоб стати імперським. Спочатку ми передчуваємо, що починається прихований рух елементів репрезентації: починається клітинна міграція, яка невдовзі перенесе едіпівську клітину з одного місця репрезентації в інше. В імперській формації *інцест перестає бути зміщеним репрезентантом бажання, щоб стати власне репрезентацією, що витісняє.* Оскільки немає сумнівів, що цей спосіб, в який деспот здійснює інцест і визнає його можливим, полягає зовсім не в усуненні апарату "придушення — витіснення"; навпаки, цей спосіб увіходить у нього, він змінює у ньому лише частини, й ще інцест завжди займає позицію репрезентації, що витісняє, під виглядом зміщеного репрезентанта. Загалом це ще один виграш, нове заощадження в репресивному апараті витіснення, новий знак, нове пригноблення. Легко, надто легко, якби цього було достатньо для визнання інцесту можливим та самодержавного здійснення його, щоб припинилися витіснення та придушення. Варварський королівський інцест — це лише засіб надкодування потоків бажання, але ніяк не їх звільнення. О Калігуло, о Геліогабале, о шалена пам'ять зниклих імператорів! Інцест ніколи

1 *Heusch L. de.* Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique. — Bruxelles, 1958. — P.72 — 78.

не був бажанням, але лишень його зміщеним репрезентантом, яким він постає, виходячи з витіснення; придушення може там перемогти лише коли воно посідає місце самої репрезентації й під її виглядом перебирає на себе функцію витіснення (саме це ми вже бачили у психозі, де вторгнення комплексу в свідомість, згідно з традиційним критерієм, не полегшувало, звичайно ж, витіснення бажання). Разом з новим місцем інцесту в імперській формації ми, отже, говоримо лише про зміщення в елементах усередині репрезентації, яка робить його більш чужим, більш безжальним, більш необоротним або більш "безконечним" стосовно виробництва бажання. Але це зміщення ніколи не було б можливим, якби не відбувалися відповідно значні зміни в інших елементах репрезентації — в тих, що діють на записувальній поверхні соціуму.

Що єдино змінюється в організації поверхні репрезентації, так це співвідношення голосу та накреслення: це побачили й найстародавніші автори — саме деспот створює писемність, саме імперська формація робить з накреслення писемність, по суті кажучи. Законодавство, бюрократія, бухгалтерія, стягування податків, монополія держави, імперське правосуддя, діяльність чиновників, історіографія — все вписується в почт деспота. Повернемося до парадокса, який можна видобути з аналізу Леруа-Гурана: примітивні суспільства — усні не тому, що їм бракує накреслення, але, навпаки, тому, що накреслення там незалежне від голосу й ціхує тіло знаками, які відповідають голосові як реакція у відповідь, але автономні й не підпорядковані йому лінійно; натомість варварські цивілізації писемні не тому, що вони втратили голос, *але* тому, що графічна система втратила свою незалежність і свої власні виміри, лінійно підпорядкована голосові, що дозволяє їй видобути з нього абстрактний детериторизований потік, який вона утримує й змушує звучати в лінійному коді писемності. Коротше, якраз в одному й тому самому русі накреслення ставиться в залежність від голосу й привносить сюди ззовні й немовби згори німотний голос, ставлячи його в залежність від накреслення. Саме через свою залежність від голосу писемність витісняє його. Жак Дерріда має рацію, говорячи, що будь-яка мова передбачає первинну писемність, якщо мати на увазі існування і деякого зв'язного накреслення (писемність у широкому розумінні слова). Він також має рацію, говорячи, що неможливо навіть чітко окреслити межу в писемності, у вузькому розумінні слова, між піктографічним, ідеограматичним та фонетичним: завжди й уже є рівняння за голосом у той самий час, що й заміщення голосу (доповняльність), і "фонетизм ніколи не був усемогутнім, але завжди вже від самого початку працював з німотним означальним". Він має рацію також і стосовно того, що приховано пов'язує письмо з інцес-

том. Але ми не вбачаємо у цьому жодної причини робити висновок про постійність апарату витіснення у модусі графічної машини, яка діяла б як за допомоги ієрогліфів, так і за допомоги фонем[1]. Оскільки існує одна межа, яка все змінює у світі репрезентації, — між цією писемністю у вузькому розумінні слова та писемністю у широкому розумінні, тобто між двома режимами запису, цілком різними, — накресленням, яке залишає панівний голос через незалежність від нього, поєднуючися з ним, та накресленням, яке панує над голосом або витісняє його через те, що воно залежить від нього різним чином і підпорядковується йому. Примітивний територіальний знак є значимим лише для самого себе, він є позицією бажання у складному сполученні, він не є знаком знака та бажанням бажання, він не відає лінійного підпорядкування та його обопільності: ні піктограма, ні ідеограма; він — ритм, а не форма, зигзаг, а не лінія, артефакт, а не ідея, виробництво, а не вираження. Спробуємо резюмувати відмінності між двома формами репрезентації — територіальною та імперською.

Територіальна репрезентація від самого початку створена з двох гетерогенних елементів — голосу та накреслення: один — як репрезентація слова, створеного у побічному союзі, інший — як репрезентація речі (*тіла*), грунтованої в розширеній спадковості. Один діє на інший, інший реагує на перший, — кожний зі своєю силою, яка доповнюється силою іншого для здійснення великого завдання витіснення зародкової інтенсивності. Що насправді витіснене, так це ціле тіло як підгрунтя території інтенсивності, яке повинне поступитися місцем соціумові в екстенсивному стані, де проходять або не проходять заторкнені інтенсивності. Потрібно, щоб ціле тіло землі дістало поширення в соціумі та як соціум. Так, примітимний соціум покривається мережею, де не перестають перестрибувати слова — до речей, тіла — до назв, відповідно до вимог екстенсійної (в усіх напрямках) системи. Те, що ми називаємо порядком коннотації, — це порядок, де слово як голосовий знак щось позначає, але де позначена річ являє себе накресленням на додаток до голосу. Гетерогенність, дозвіл неперервності, відсутність рівноваги між двома елементами — голосовим та графічним — компенсується завдяки третьому елементу, візуальному, оку, про яке можна сказати, що воно бачить слово (воно його бачить, воно його не читає), хоча й накреслене. Ж.-Ф.Льотар спробував викласти таку систему в іншому контексті, де слово має лише позначальну функцію, але не створює для неї самостійного знаку; знаком стає радше річ або позначене тіло як таке, у тому вигляді, в якому воно виявляє невідому особу, визначену стосовно нього, перет-

---

1 *Derrida J.* De la Grammatologie. — P.: Ed. de Minuit, 1967; *Derrida J.* L'Ecriture et la differénce. — P.: Ed. du Seuil, 1967.

нуту накресленням, що відповідає слову; шпарину між ними доповнює око, яке "бачить" слово, не читаючи його, тією мірою, якою воно здатне оцінити біль, що його заподіює цілому тілу накреслене на ньому: око здійснює стрибки. Режим коннотації, система жорсткості, таким, нам здається, є магічний трикутник зі своїми трьома боками: голос — слух, накреслення — тіло, око — біль, де слово, по суті, є означальним, але де накреслення саме становить разом з означуваною річчю знак і де погляд переходить з одного на інше, видобуваючи й вимірюючи видимість одного в болю іншого. Все є активним, рухається, реагуючи в межах системи, все є використовуваним та функціональним. Відтак, коли розглядають союз територіальної репрезентації, з подивом констатують складність мереж, якими він покриває социум: ланцюжок територіальних знаків не перестає здійснювати стрибки від одного елемента до іншого, розходячися в усіх напрямках, задіюючи відокремлення скрізь, де перебувають потоки, які передбачають вилучення і роз'єднання включно, споживаючи решту, видобуваючи додаткову вартість, поєднуючи слова, тіла, заподіяні болі, формули, речі та почуття — коннотуючи голоси, накреслення, очі — завжди у багатозначному застосуванні: *своєрідний стрибок*, який не зводиться до хотіти-сказати, ще менше — до означального. Й якщо інцест з цієї точки зору нам видається неможливим, то ж він є ніщо інше, як обов'язково невдалий стрибок — від назв до персонажів, від імен до тіл: з одного боку — витіснена поцейбічність назв, яка ще не позначає певної особи, а лишень інтенсивність стану зародків; з іншого боку — потойбічність, яка витісняє, яка застосовує назви до осіб, тільки накладаючи заборону на тих осіб, що відгукуються на імена сестри, матері, батька... Між ними двома — неглибокий струмок, *де нічого не відбувається*, де назви не застосовуються до персонажів, де персонажі ухиляються від накреслення й де окові більше немає чого бачити й немає чого оцінювати: інцест, проста зміщена межа, — ні витіснене, ні те, що витісняє, але лише зміщена репрезентація бажання. Починаючи з цього моменту справді здається, що два виміри репрезентації (її організація поверхні з елементами "голос — накреслення — око" та її доглибна організація з інстанціями, що репрезентують "бажання — витіснення — зміщене репрезентоване") мають спільну долю — складну систему відповідностей у надрах цієї соціальної машини.

Отже, це все, що виявляється поваленим у новій ситуації, з появою деспотичної машини та імперської репрезентації. У першу чергу накреслення відчужується, підпорядковується голосу й стає писемністю. І водночас воно вводить голос не як голос союзу, але як голос нового союзу, позірно-уявний голос потойбічного, який виражається у потоці писемності як безпо-

середня спадковість. Ці дві головні деспотичні категорії зводяться також до руху накреслення, який водночас підпорядковується голосу, щоб підпорядкувати собі голос, витіснити його. З цього моменту відбувається знищення магічного трикутника: голос більше не співає, але диктує, декретує; накреслення перестає танцювати й тим самим оживляти тіла, але перезаписується — відкладається на столах, на камені, у книгах; око починає читати (писемність аж ніяк не веде за собою, але викликає щось на кшталт осліплення, втрату бачення та оцінки, й саме тепер око відчуває біль, хоча воно здобуло також інші функції). Втім, ми не можемо сказати, що магічний трикутник повністю знищений: він існує як підгрунтя та як цеглина у тому розумінні, що територіальна система продовжує функціювати в рамках нової машини. Трикутник став підгрунтям піраміди, всі грані якої зосереджують голосове, графічне, візуальне у найвищій єдності деспота. Що стосується плану міцності режиму репрезентації у соціальній машині, то очевидно, що цей план міцності змінився, що він став планом залежності, а не коннотації. І найголовніше: накладання накреслення на голос вириває з ланцюжка трансцендентний об'єкт, німотний голос, який тепер видається залежним і лінійно підпорядкованим стосовно всього ланцюжка. Підпорядкування накреслення голосу вводить позірно-уявний голос згори, який виражає себе, навпаки, лише знаками писемності, які він висловлює (одкровення). Можливо, саме тут приховується перший монтаж певних операцій, які приведуть до Едіпа (паралогізм екстраполяції): накладання або союз подвійно-однозначних відносин, які приводять до вичерпаності відокремленого об'єкта та лінійності ланцюжка, що випливає з цього об'єкта. Можливо, саме звідси виникає запитання "що це значить?", і проблема витлумачення відносить його до царини вживання, застосовності. Що він хотів сказати, імператор, бог? Замість сегментів ланцюжка, завжди відокремлюваних, — відокремлений об'єкт, від якого залежить цілий ланцюжок; замість багатозначного накреслення однієї й тієї самої реальності — дво/однозначність, яка створює трансцендентне, звідки випливає лінійність; замість неозначальних знаків, які становлять мережі територіального ланцюжка, — деспотичне означальне, з якого узгодженим чином випливають усі знаки в детериторіальному потоці писемності. Навіть можна побачити людей, що черпають з цього потоку. Земплені показує, як у деяких районах Сенегалу іслам накладає план залежності на стародавній план коннотації анімістичних цінностей: "Божественне або пророцьке слово, написане або вимовлене, є підгрунтям цього світу; прозорість анімістичної молитви поступається місцем туманності суворого арабського вірша, дієслово застигає у формулах, чия сила грунтується на істині

Одкровення, а не на їхній символічній та чаклунській дійовості... Наука марабу насправді відсилає до ієрархії імен, віршів, чисел та відповідних істот" — і якщо це потрібно, вірш буде вміщено у дзбан мов чисту воду, *ця вода вірша буде випита*, нею омоють тіло, в ній вимиють руки![1] □. Писемність, перший детериторизований потік, на цій підставі придатний для питва: він тече з деспотичного означального. То що ж таке означальне у першій інстанції? Що воно таке стосовно неозначальних територіальних знаків, коли воно вистрибує за межі своїх ланцюжків і нав'язує, нашаровує залежності на їхній план іманентної коннотації? Означальне — це знак, який став знаком знака, деспотичний знак, який замінив знак територіальний, подолав поріг детериторіальності; *означальне — це лише сам детериторіальний знак*. Знак, який став *письмом*. Бажання більше не насмілюється бажати, ставши бажанням бажання, бажанням бажання деспота. Рот більше не говорить, він п'є письмо. Погляд більше не бачить, він читає. Тіло все ще закарбовує, мов земля, але схиляється перед малюнками деспота — надзем'ям, новим цілим тілом.

Ніяка вода ніколи не відмиє означальне від його імперського походження: пан Означальне або "означальний пан". Перша ж ліпша нагода втопити означальне в іманентній системі мови — й нею скористаються, щоб зняти проблему смисла та значення, знайти її розв'язання у співіснуванні фонематичних елементів, де означуване — не більш ніж резюме взаємно диференційної значимості цих елементів; якщо ж з'явиться зручна нагода поширити якомога далі зіставлення мови з обміном та грошима й підпорядкувати його парадигмам діючого капіталізму, — й ніщо не завадить означальному відновити свою трансцендентність і свідчити про зниклого деспота, який ще діє у рамках сучасного імперіалізму. Навіть коли лінгвістика розмовляє швейцарською або американською, вона бентежить спокій привида східного деспотизму. Не тільки Соссюр наполягає на цьому: нехай свавілля мови встановлює свій суверенітет — як покріпачення та всезагальне рабство, якого зазнає "маса". Але можна показати, як у Соссюра поєднуються два виміри: один — горизонтальний, де означуване зводиться до цінності співіснуючих мінімальних слів, в яких означальне розкладається, інший — вертикальний, де означуване вивищується до концепта, відповідного акустичному образу, тобто голосу, взятого у максимумі своєї екстенсивності, який возз'єднує означальне ("значимість" як еквівалент співіснуючих слів, але також "концепт" як екві-

---

1 *Zempléni A.* L'Interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou. — P.: Universite de Paris, 1968. — II. — P.380, 506.

лент акустичного образу). Коротше, означальне з'являється двічі: одного разу — у ланцюжку елементів, стосовно яких означуване завжди є означальним для іншого означального, і вдруге — у відокремленому об'єкті, від якого залежить уся сукупність ланцюжка і який поширює на нього дію значення. Не існує ні фонологічного, ні навіть фактичного коду, який діє стосовно означального в першому розумінні, без надкодування, здійснюваного тим самим означальним у другому розумінні. Не існує лінгвістичного поля без дво/однозначних відносин між ідеографічними та фонетичними значеннями або між артикуляціями різних рівнів — монемами та фонемами, які в кінцевому підсумку забезпечують незалежність і лінійність детериторіальних знаків; але це поле визначається трансцендентністю, навіть коли її розглядають як відсутність або порожнє місце, утворюване складаннями, накладаннями та підпорядкуваннями, — місце, звідки по всій системі плине неартикульований матеріальний потік, в якому відбувається роз'єднання, протиставлення, відбір, комбінація; *це* — означальне. І це так добре показує покріпачення маси стосовно мінімальних елементів знака в іманентності мови, не показуючи, проте, як через трансцендентність та в трансцендентності означального здійснюється це покріпачення[1]. Тут, як і в іншому місці, стверджується, проте, неусувно зовнішній характер завоювання. Оскільки якщо мова сама не передбачає завоювання, то операції накладання, які становлять письмову мову, передбачають дві форми запису, що не мають спільної мови, тобто дві мови, одна з яких — це мова панів, інша — рабів. Нугейроль описує таку ситуацію: "Для шумерів (такий знак) — це вода; шумери читають цей знак *а*, який по-шумерському означає воду. З'являється аккадець і запитує свого шумерського пана: що це за знак? Шумер йому відповідає: це *а*. Аккадець приймає цей знак за *а*, тут більше не існує ніякого відношення між знаком та водою, яка по-аккадському вимовляється як *му*... Я вважаю, що присутність аккадців спонукає до фонетизації письма... і що контакт двох народів майже необхідний, щоб спалахнула іскра нового письма"[2]. Краще не показати, як операція дво/однозначності організується навколо деспотичного означального таким чином,

---

1 Бернар Потра хоче зблизити Ніцше та Соссюра, починаючи з проблем панування та рабства (*Pautrat B.* Versions du Soleil, Figures et système de Nietzsche. — P.: Ed. du Seuil, 1971. — P.267). Він слушно відзначає, що Ніцше, на відміну від Гегеля, виводить відносини пана та раба з мови, а не з праці. Але коли він переходить до порівняння Ніцше із Соссюром, він бере мову як систему, якій підпорядкована маса, й знову вкидає у вигадку ніцшеанську ідею мови панів, за допомоги якої здійснюється це покріпачення.

2 Див.: L'Ecriture et la psychologie des peuples. — S.l.: Armand-Colin, 1963. — P.90.

що крізь нього проходить фонетичний алфавітний ланцюжок. Писемність алфавіту існує не для неграмотних, але через неграмотних. Вона проходить через неграмотних, цих несвідомих робітників. Означальне передбачає мову, яка через нього надкодує іншу, натомість інша повністю кодована у фонетичних елементах. І якщо несвідоме передбачає режим подвійного запису, воно структуроване не як одна мова, але як дві. Не схоже, що означальне справді здатне змусити нас приєднатися до сучасного й функціонального розуміння мови. Імперіалізм означального не уводить нас від запитання "що це значить?"; він задовольняється тим, що заздалегідь перекриває запитання й дає всю низку недостатніх відповідей, повертаючися до простого означуваного. Він заперечує екзегезу в ім'я декламації, чистої текстуальності як найвищої науковості. Такою є палацова зграя — ці молоді собаки Кафки, які поспіхом висьорбують воду вірша й не припиняють волати: "Означальне, ви не досягли означального, ви залишилися на рівні означуваних!". Означальне — це те, що змушує нас насолоджуватися. Але це означальне-пан залишається тим, чим воно було від сивої давнини, — трансцендентним нагромадженням, яке розподіляє недостатність як прогалини по всіх елементах ланцюжка, чимсь спільним для загального відсутнього, фундатором усіх переривчастостей-потоків в єдиному й завжди тому самому місці єдиної й завжди тієї самої переривчастості: відокремлений об'єкт, фалос-і-кастрація, завада, яка підпорядковує суб'єктів, що придушують, великому королю-параноїку. О означальне, жахливий архаїзм деспота, де все ще шукають порожню могилу, тінь батька та таємницю імені. можливо, саме це викликає сьогодні гнів деяких лінгвістів проти Лакана не менше, ніж ентузіазм адептів; саме сила й безтурботність, з якими Лакан випроваджує означальне до його джерела, до його істинного походження, до деспотичного віку, налагоджуючи тим самим пекельну машину, яка злютовує бажання із законом, оскільки, вважає він, — безперечно, саме у цій формі означальне відповідає несвідомому та здійснює ефект означування![1] Означальне як витіснювана репрезентація, і вводжуване ним нове зміщене репрезентоване, і славнозвісні метафори та метонімії — все це становить надкодовану та детериторіальну деспотичну машину.

Деспотичне означальне має ефект надкодування територіального ланцюжка. Означуване — це якраз дія означального (ні

---

1 Див. пречудову статтю Елізабет Рудинеско про Лакана, де вона аналізує подвійний аспект аналітичного означального ланцюжка та трансцендентного означального, від якого залежить ланцюжок. Вона показує у цьому розумінні, що теорія Лакана повинна менш інтерпретуватися як лінгвістична концепція несвідомого, ніж як критика лінгвістики в ім'я несвідомого (*Roudinesco E.* L'Action d'une métaphore // La Pensée. — 1972. — № 1).

те, що воно репрезентує, ні те, що воно позначає). Означуване — це сестра межі та матір внутрішнього світу. Сестра та матір — поняття, що відповідають великому акустичному образу, голосу нового союзу та безпосередній спадковості. Інцест — це сама операція надкодування на двох кінцях ланцюжка та на всій території, де панує деспот, де межі йдуть до центру: всі борги союзу обернені у безконечний борг нового союзу, всі розширені спадковості поглинені безпосередньою спадковістю. Інцест або королівська трійця — це система репрезентації, що витісняє, у тому вигляді, в якому вона здійснює надкодування. Система субординації або сигніфікації замінила систему коннотації. Тією мірою, якою накреслення задовольняється голосом (це накреслення, яке ще нещодавно записувалося на самих тілах), репрезентація тіла підпорядковується репрезентації слова: сестра та матір є означуваними голосу. Але тією мірою, якою це накладання вводить позірно-уявний голос згори, який виражає не що інше, як лінійний потік, сам деспот є означальним голосу, який здійснює разом з двома означуваними надкодування всього ланцюжка. Те, що робило інцест неможливим, — знання, що або ми маємо назви (матір, сестра), але не іпостасі або тіла, або ми маємо тіла, але назви вислизують, щойно ми порушуємо заборони, які вони містять, — перестало існувати. Інцест став можливий у пошлюбленні тіл родичів та споріднених найменувань, в єдності означального з означуваними. Питання зовсім не в тому, щоб знати, чи сполучається деспот зі своєю "істинною" сестрою та своєю справжньою матір'ю. Оскільки його істинна сестра є у будь-якому разі сестрою пустелі, як і його справжня матір у будь-якому разі є матір'ю племені. Від моменту, коли інцест *можливий*, не має значення, чи буде він симульований чи ні, оскільки у будь-якому разі через інцест симулюється ще щось інше. Й згідно з принципом доповняльності симуляції та ідентифікації, з яким ми вже раніше зустрічалися, якщо ідентифікація є ідентифікацією об'єкта "згори", симуляція — це писемність, яка їй відповідає, потік, який тече з цього об'єкта, графічний потік, який тече з голосу. Симуляція не замінює реальність, вона ніяким чином не може означати реальність, але привласнює собі реальність в операції деспотичного надкодування, яку вона здійснює на новому цілому тілі, що замінює землю. Вона виражає привласнення та виробництво реальності за допомоги квазіпричини. В інцесті це — означальне, яке займається любов'ю з означуваними. Система симуляції — таким є інше ім'я сигніфікації та субординації. Й симульоване — значить продуковане за допомоги інцесту, який сам є симульованим, а значить, твір, тим більш реальний, що він симульований, *і навпаки*; це як два граничних стани відновленої, знову створеної інтенсивності. Разом із своєю сестрою деспот

симулює "нульовий стан, з якого має виникнути фалічна сила", як обіцянка, "межа прихованої присутності, всередині самого тіла", а разом із своєю матір'ю — надмогутність, коли дві статі перебувають на найвищому щаблі своїх екстериторіальних характеристик: **В-А ВА** фалосу як голос[1]. У королівському ж інцесті йдеться завжди про інше: бісексуальність, гомосексуальність, кастрація, трансвестизм як безліч градієнтів та переходів у циклі інтенсивностей. Адже деспотичне означальне має намір відновити те, що витіснила примітивна машина, — інтенсивне ціле тіло землі, але на нових підставах або за нових умов у детериторіальному цілому тілі самого деспота. Ось чому інцест змінює сенс або місце й стає витісняльною репрезентацією. Оскільки йдеться про це у надкодуванні через інцест: нехай всі органи всіх суб'єктів — всі очі, всі роти, всі пеніси, всі вагини, всі вуха, всіануси — чіпляються за ціле тіло деспота мов за павлиній хвіст королівського шлейфу й мають там свої інтенсивні репрезентації. Королівський інцест невіддільний від інтенсивного примноження органів та їх запису на новому цілому тілі (Сад добре бачив цю королівську роль інцесту). Апарат "придушення — витіснення", репрезентація, що витісняє, виявляється тепер детермінованою у функції найвищої небезпеки, висловлюваною репрезентантом, на якому він записується: нехай єдиний орган вислизає з деспотичного тіла, відчеплюється від нього або приховується від нього, й деспот бачить, як перед ним, проти нього повстає ворог, який принесе йому смерть, — око із зафіксованим поглядом, неусміхнений рот, кожний орган — це можливий протест. Одночасно наполовину глухий Цезарь скаржиться на вухо, яке більше не чує, і бачить погляд Кассія, який тисне на нього, Кассія, "схудлого та зголоднілого", та посмішку Кассія, "яка, здавалося, посміхалася від власної посмішки". Задовга історія, яка супроводжуватиме тіло деспота, вбитого, розладнаного, розчленованого, розкиданого по публічних сортирах. Можливо, це вже анус, який виокремлює вивищений об'єкт і продукує голос згори? Чи не залежала трансцендентність фалоса від ануса? Проте останній розкривається тільки наприкінці, як останній пережиток зниклого деспота, зворотний бік його голосу: деспот — лише "огузок здихлого пацюка, підвішений до стелі небес". Органи почали відділятися від деспотичного тіла, — органи громадянина, що повстав проти тирана. Потім вони зробляться органами приватної особи, вони загубляться в моделі та в пам'яті зміщеного ануса, поміщеного поза соціальним полем, — невідв'язна думка про щось, що тхне. Вся історія про примітивне кодування, про деспотичне надкодування, про декодування людини як приватної особи вміщується у цих рухах потоку: інтенсивний зародковий

1 *Rosalato G.* Essais sur le symbolyque. — P.: Gallimard, 1969. — P.25 — 28.

приплив, приплив королівського інцесту, відплив екскрементів, який спроваджує мертвого деспота до сортиру, а нас усіх до сьогоднішньої "приватної людини", — історія, накреслена Арто в його шедеврі "Геліогабал". Уся історія графічного потоку йде від плину сперми до колиски тирана до потоку лайна в його могилі-узбіччі; "будь-яка писемність — це свинство", будь-яка писемність — це симуляція, сперма та екскремент.

Можна було б вважати, що система імперської репрезентації є, незважаючи ні на що, більш м'якою, ніж територіальна. Знаки більше не записуються на тілі, але на камені, на пергаменті, на монетах. Згідно із законом Вітфорґеля про "вбиваючу адміністративну рентабельність", великі регіони були залишені напівавтономними — в іпостасі, в якій вони не компрометують державну владу. Око більше не витягує додаткову вартість із споглядання болю, воно перестає оцінювати; воно радше приставлене для "передбачення" та спостереження, для запобігання тому, щоб додаткова вартість не уникала надкодування в деспотичній машині. Оскільки всім органам та їхнім функціям знайоме виснаження, яке їх співвідносить і змушує поєднатися в цілому тілі деспота. Насправді режим не стає більш м'яким, система терору замінила систему жорстокості. Попередня жорстокість зберігається, особливо в автономних або квазіавтономних регіонах; але тепер вона вбудована в апарат держави, яка чи то зорганізовує її, чи то терпить або ж обмежує її, щоб змусити її слугувати своїм цілям і поглинути її у вищій єдності, оподатковуваній згідно з найстрашнішим законом. І справді, з деяким запізненням закон починає протидіяти (або вдавати вигляд, що протидіє) деспотизмові (коли держава репрезентує сама себе як видимого посередника між класами, який від них відрізняється і повинен відповідно реорганізувати форму свого суверенітету[1]). Закон не починається з того, чим він стане або може стати пізніше: гарантією проти деспотизму, іманентним принципом, який об'єднує частини в єдине ціле, який робить з цього цілого об'єкт знання та волі, санкції якого випливають лишень із суду та застосовуються до частин цілого у разі непослуху. Варварський імперський закон має принаймні дві характерні риси, які Кафка доводить до крайності: параноїдально-шизофренічна риса закону (метонімія), за допомоги якої він керує частинами цілого, не об'єднуваними й не об'єднаними, розгороджуючи їх, організуючи їх мов цеглини, вимірюючи дистанцію між ними та перешкоди для їх сполучення, діючи під іменем чудового

1 З приводу переходу від королівського Правосуддя, грунтованого на магічно-релігійній мові, до Правосуддя міста, грунтованого на мові-діалозі, та з приводу зміни "суверенітету", який відповідає цьому періодові, див.: *Gernet L.* Droit et prédroit en Grèce ancienne // L'Année Sociologique. — 1948/1949; *Detienne M.* Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque. — P.: Maspero, 1967; *Foucault M.* La Volonté de savoir.

Єдиного, проте формального й порожнього, грунтованого на перевазі розподільчого та не колективного; маніакально-депресивна риса (метафора), за допомоги якої закон нічого не називає й не має пізнаваного об'єкта, вердикт не існує до санкції й виклад закону не існує до вердикту. Ордалія[1] надає ці дві риси живому станові. Як і в такій машині, як *"виправна колонія"*, саме санкція здійснює запис вердикту та правила. Хоча тіло й звільнене від накреслення, властивого йому в системі коннотації, воно тепер стає камінням та папером, столом та монетою, на яких нова писемність може позначати свої фігури, свій фонетизм та свій алфавіт. Надкодування — такою є сутність закону та джерело нового болю для тіла. Покарання перестало бути святом, звідки око видобуває додаткову вартість у магічному трикутнику союзу та спадковості. *Покарання стає помстою*, помстою голосу, руки та ока, зібраних тепер у деспоті, помстою нового союзу, чий публічний характер не порушує таємниці: "Я спрямовую проти вас каральну шпагу помсти союзу". Оскільки закон перш ніж стати гарантованою пасткою проти деспотизму є вигадкою самого деспота: він є *юридичною формою, яка стягує безконечний борг*. Аж до пізніх римських імператорів у почті деспота можна побачити правника, і юридичний порядок супроводжує імперську формацію, — законодавча влада у союзі з монстрами: Гай та Коммода, Папіньєн та Каракалла, Ульпін та Геліогабал, "маячня дванадцяти Цезарів та Золотий вік римського права" (тільки що-небудь — і ви стаєте на бік кредитора проти боржника, щоб підтвердити безконечний борг).

Помста, і імперський варварський закон як помста, яка здійснюється заздалегідь, знищує будь-яку примітивну гру вчинку, дії та протидії. Тепер потрібно, щоб пасивність стала чеснотою суб'єктів, прикріплених до деспотичного тіла. Як каже Ніцше, точно показуючи, як покарання стає помстою в імперських формаціях, потрібно, "щоб із світу зникла величезна кількість свободи — або принаймні зникла з очей, — змушена перейти у прихований стан, у шоку від ударів їхніх ковадел, від їхньої тиранії стосовно будь-якої творчості". Таким чином, інстинкт смерті вичерпує себе, перестаючи бути кодованим у дикунській грі дій та протидій, коли фаталізм передбачає ще якийсь вчинок, — перестає бути кодованим, щоб стати засобом надкодування, відокремленим об'єктом, що ширяє над усіма та кожним, немовби соціальна машина відокремилася від машини бажання: смерть, бажання бажання, бажання бажання деспота, прихована можливість, записана у самісінькій глибині державного апарату. Ніщо живе, жоден орган не виходить назовні з цього апарату —

1 Ордалія — у середньовіччі — спосіб з'ясування винуватості підозрюваного шляхом суду божого (випробування вогнем, водою тощо). (*Прим. ред.*)

на поверхню деспотичного тіла. Позаяк немає іншої необхідності (іншого фатуму), ніж необхідність означального в його відносинах з означуваними: таким є режим терору. Про те, що покликаний позначати закон, стане відомо лише пізніше, коли він розвинеться й набуде нового вигляду, в якому, очевидно, й стане протиставляти себе деспотизмові. Але спочатку він виражає імперіалізм означального, який продукує означувані як наслідки, тим більш дійові й корисні, чим більш вони вислизають від знання й зводяться до якоїсь вищої причини. Ще трапляється, що молоді собаки вимагають повернення до деспотичного означального, без екзегези та інтерпретації, коли закон намагається пояснити, що він значить, визначити незалежність свого означуваного (буцімто проти деспота). Позаяк собакам, за спостереженням Кафки, подобається, щоб бажання тісно перепліталося із законом як щось, що вичерпується інстинктом смерті, замість того, щоб слухати лише те, як облудні лікарі пояснюють, що все це значить. Але все це — розвиток демократичного означуваного або згортання деспотичного означального — стосується між тим того самого питання, то відкритого, то закритого, тієї самої неперервної абстракції, механізмів витіснення, які завжди віддаляють нас від машин бажання. Оскільки завжди існувала одна-єдина Держава, чому ж вона слугує? Відповідь приховується в імлі песимізму, нігілізму, Нада, Нада! Справді, є щось спільне в режимі закону — такого, яким він постає з утвердженням імперіалістичної формації, та такого, яким він стане з часом; це — байдужість до позначення. Це взагалі властиве законові — байдужість до позначення. Закон не позначає нічого і нікого (демократична концепція закону перетворює це на критерій). Складне відношення позначення, яке, як ми бачили, вироблялося в системі примітивної коннотації, яка вводить до гри голос, накреслення та око, зникає тут у новому відношенні варварської підпорядкованості. Хіба може існувати позначення, якщо знак перестав бути позицією бажання, щоб стати імперським законом, знаком усезагальної кастрації, яка пов'язує бажання із законом? Це саме знищення попереднього коду, нове відношення значення, *необхідність* такого нового відношення, грунтованого на надкодуванні, яке зводить будь-яке позначення до свавілля, тобто до *беззаконня* (або до того, що дозволяє йому існувати в цеглинках, підтримуваних старою системою). Чому лінгвісти знову й знову відкривають істини деспотичного віку? І чи можливо, нарешті, щоб це беззаконня позначень, мов зворотний бік необхідності позначення, стосувалося не тільки підлеглих деспота й навіть його слуг, але й самого деспота, його династії та його імені (тоді "народ не знає, який імператор царствує, і ім'я його династії залишається для нього невідомим")? Це означало б, що інстинкт

смерті у державі ще глибший, ніж гадають, і як латентний стан поширюється не тільки на підданих, але й на найвищі державні механізми. Помста стає помстою підданих деспотові. У системі латентного стану терору те, що більше не являє собою активності, дії або протидії, "те, що ця система насильницьки переводить у латентний стан, знов обмежене, витіснене, повернене всередину"; це вже відчувається в усьому — вічне відчуття себе підлеглим відповідає вічній помсті деспота. Запис є "відчутним", коли він більше й не діє, й не протидіє. Коли детериторіальний знак стає означальним, вся протидія переходить у прихований стан, — це кожний повтор, кожна затримка; які змінюють обсяг та час ("надто пізно"). Помста та злопам'ятність — це, звичайно, не початок юстиції, але її становлення та її доля в імперській формації, як її аналізує Ніцше. Й, згідно з його пророцтвом, чи буде держава тим собакою, який волів би померти, і водночас феніксом, який відродиться з попелу? Оскільки саме все це об'єднання нового союзу та безконечного боргу — імперіалізм означального, метафорична або метонімічна необхідність означуваних, — в купі із свавіллям позначень — все це утверджує систему й робить так, що ім'я заміщує ім'я, династія — іншу, не змінюючи означуваних і не руйнуючи стіни означального. Саме тому режим латентності в африканських, у китайській, в єгипетській та інших імперіях був режимом постійних повстань і відокремлень, але не революцій. Там ще потрібно було, щоб смерть відчувалася зсередини, але приходила ззовні.

Вони все перевели у прихований стан, фундатори імперії; вони винайшли помсту й породили злопам'ятність, цю контрпомсту. А проте Ніцше говорить про них те, що він уже говорив про примітивну систему: це не у них "нещасна свідомість" — послухаймо Едіпа — вкорінилася й почала рости. Це жахлива рослина. Просто ще один крок був зроблений у цьому напрямку: Едіп, нещасна свідомість, інтеріоризація — вони надали цьому граничної виразності, яка тільки можлива[1]. Що хоче сказати Ніцше, він, хто ніс у собі Цезаря як деспотичне означальне та два означуваних — свою сестру та свою матір — і відчував на собі їх непосильний тягар, наближаючися до свого шаленства? Справді, Едіп почав свою клітинну, овулярну міграцію в імперській репрезентації: із зміщеного репрезентанта бажання він став власне репрезентацією, що витісняє. Неможливе стало можливим; незайняту межу тепер займає деспот. Едіп отримав своє ім'я, кривоногий деспот, який продукує через надкодування подвійний інцест — зі своєю сестрою та своєю матір'ю як з репрезентаціями тіл, слухняних вербальній репрезентації. Понад те, Едіп береться тепер до опанування кожної з формальних операцій, які зробили б його можливим: екстраполяція

1 *Nietzsche F.* Généalogie de la morale. — II, 17.

відокремленого об'єкта; *double bind* надкодування та королівського інцесту; дво/однозначність, накладання та лінійна відповідність ланцюжка між панами та рабами; введення закону в бажання та підведення бажання під закон; страшна латентність з її "потім" або "надто пізно". Всі частини п'яти паралогізмів видаються заздалегідь уготованими. Але ми вельми далекі від психоаналітичного Едіпа, й елліністи мають рацію, не надто дослухаючися до горезвісної історії, яку психоаналіз наполегливо шепотить їм на вухо. Це якраз історія бажання, причому його сексуальна історія (іншої воно не відає). Але всі частини діють тут, мов колеса держави. Звичайно, бажання діє зовсім не між сином, матір'ю та батьком. Бажання береться до лібідозної інвестиції державної машини, яка надкодує територіальні машини та одним додатковим поворотом гвинта витісняє машини бажання. Інцест випливає з цієї інвестиції, а не навпаки, спочатку вводить до гри тільки деспота, сестру та матір: це він є репрезентацією, яка надкодує й витісняє. Батько бере участь лишень як представник старої територіальної машини, але сестра є репрезентантом нового союзу, матір — репрезентантом безпосередньої спадковості. Батько та син ще не народилися. Вся сексуальність має місце між машинами — боротьба між ними, накладання, укладання цеглин. Здивуємося ще не раз оповіді, викладеній Фрейдом. У "Мойсеї та монотеїзмі" він добре показує, що латентність — це справа держави. Але тоді вона, держава, не повинна заміщувати "едіповий комплекс", маркіруючи витіснення комплексу або навіть його знищення. Вона повинна походити з витіснявльної дії репрезентації інцесту, яка ніяким чином не є комплексом як витіснене бажання, оскільки, навпаки, здійснює свою дію витіснення на самому бажанні. "Едіповий комплекс", як його визначає психоаналіз, народжений з латентності й означає повернення витісненого в ті умови, які викривили, змістили й навіть декодували бажання. "Едіповий комплекс" з'являється лише після латентного стану; й відтоді, як Фрейд визнав існування двох окремих фаз, саме друга фаза отримує ім'я комплексу, натомість перша являє собою не що інше, як сукупність робочих деталей механізму, який функціює за зовсім іншим принципом, у цілковито іншій організації. Саме тут знаходиться манія психоаналізу з усіма її паралогізмами: подати як розв'язання або спробу розв'язання комплексу те, що являють собою його кінцеві наслідки або приховані передумови, й подати як комплекс те, що являє собою ще щось протилежне. Оскільки що потрібно було б для того, щоб Едіп став власне Едіпом, "едіповим комплексом"? Воістину багато що — те, що навіть Ніцше частково передчував в еволюції безконечного боргу.

Потрібно було, щоб Едіпова клітина завершила своє переміщення, щоб вона не задовольнилася переходом від стану зміще-

ного репрезентованого до стану репрезентації, що витісняє, але щоб з репрезентації, що витісняє, вона, нарешті, стала репрезентантом самого бажання. Й щоб вона стала їм під виглядом зміщеного репрезентованого. Потрібно, щоб борг не став лише безконечним боргом, але щоб він був інтеріоризований та одухотворений як безконечний борг (християнство й те, що за ним слідує). Потрібно було, щоб сформувалися батько та син, тобто щоб "маскулінізувалася" королівська тріада, й це відбулося як безпосередній наслідок безконечного боргу, тепер інтеріоризованого ![1] □. Потрібно було, щоб Едіп-деспот був би замінений Едіпами-підданими, слухняними Едіпами, Едіпами-батьками та Едіпами-синами. Потрібно було, щоб усі формальні операції були відновлені в декодовано-декодифікованому соціальному полі й резонували в чистому та частковому елементі інтеріоризації, внутрішнього відтворення. Потрібно було, щоб апарат "придушення — витіснення" зазнав повної реорганізації. Потрібно було, отже, щоб бажання, завершивши своє переміщення, пізнало це щонайбільше нещастя: бути зверненим проти себе, винуватість, яка прив'язує його до соціального поля, найбільш декодованого та декодифікованого, а також до інтеріоризації найбільш болісної, — пастка бажання, його отруйна рослина. Доки історія бажання не знає цієї мети, Едіп невідступно переслідує всі суспільства, але як кошмар того, що до них ще не прийшло, — його час ще не настав.

* * *

Місто Ур, точка виходу Авраама або нового союзу. Держава була сформована не поступово, а виникла в усій своїй могутності, утвердившись одним майстерним ударом, як Урська держава — Urstaat, — за своїм походженням — вічна модель того, чим будь-яка держава може й хоче бути. Так зване виробництво разом з державою, яка його виражає або створює в ньому об'єктивний рух, не є окремою формацією; це — головна формація, яка охоплює своїм горизонтом цілу історію. З усіх боків повертається до нас відкриття імперських машин, які передують історичним традиційним формам та характеризуються власністю держави, громадською власністю, утворюваною "у складчину",

1 Історики релігії та психоаналітики добре знають цю проблему маскулінізації імперської тріади у вигляді відношення "батько — син", яке її туди вводить. Ніцше слушно вбачає там істотний момент у розвитку безконечного боргу: "Це полегшення, яке було геніальним ходом християнства... Бог, який сам собі повертає борг, Бог, який досяг звільнення людини від того, що навіть для людини неприйнятно, кредитор, який приносить себе у жертву боржникові за допомоги любові (хто в це повірить?), за допомоги любові до свого боржника" (*Nietzsche F.* Généalogie de la morale. — II, 21).

та колективною залежністю. Кожна більш "розвинена" форма — як палімпсест: вона перекриває деспотичний надпис, мікенський манускрипт. Під кожним Чорношкірим та кожним Євреєм — Єгиптянин, Мікенець — під Греками, Етруск — під Римлянами. А проте, як забувається першоджерело, прихований стан, який викриває саму державу та іноді — писемність. Саме під ударами приватної власності, а потім ринкового виробництва держава пізнає свій занепад. Земля ввіходить до царини приватної власності та до царини товарів. З'являються *класи*, мірою того, як панівні групи більше не змішуються з державним апаратом, але є різними установленнями, які користуються цим перетвореним апаратом. Спочатку суміжно-прилегла щодо громадської власності, потім така, що конституює та зумовлює, відтак дедалі більше визначальна, приватна власність спричиняє інтеріоризацію відношення "кредитор — боржник" у відносинах антагоністичних класів[1]. Але як пояснити водночас цей прихований стан, куди ввіходить деспотична держава, та цю могутність, з якою вона реформує себе на змінених засадах, щоб відновитися з новою силою більш "оманливою", більш "холодною", більш "облудною", ніж коли-небудь? Це забуття й це повернення. З одного боку, античне місто, німецька комуна, феодальний лад передбачають величезні імперії й можуть бути зрозумілі лишень у функції Urstaat, яка є для них горизонтом. З іншого боку, проблема цих устроїв у тому, щоб реконструювати Урську державу, наскільки це можливо, враховуючи вимоги їхніх нових різних установлень. Оскільки що означає приватна власність — багатство, товар, класи? *Банкрутство кодів та кодексів.* Появу, виникнення декодованих та декодифікованих потоків, які виливаються на соціум і пронизують його наскрізь. Держава не може задовольнятися надкодуванням, або надкодифікацією, вже кодованих, а отже, кодифікованих, територіальних елементів; належить винайти специфічні коди/кодекси для дедалі більш детериторіальних потоків: поставити деспотизм на службу новим відносинам класів; інтегрувати відносини багатства та бідності, товару та праці; узгодити торговельні та податкові гроші; скрізь знову вдихнути Urstaat у новий стан речей. І скрізь прихована модель, яку не зможуть більше порівнювати, але яку не зможуть втримати від наслідування самій собі. Згадаймо, як Єгиптянин меланхолійно попереджав греків: "Ви інші, греки, ви завжди будете дітьми!".

---

1 З приводу порядку приватної власності вже у самій деспотичній державі див.: *Wittfogel K.* Le Despotisme oriental. — P.: Ed. de Minuit, 1957. — P.140 — 149, 315 — 404. Про Китайську імперію див.: *Balazs E.* La Bureaucratie céleste. — Ch.VII — IX. Про два шляхи переходу деспотичної держави до феодалізму залежно від того, чи приєднується виробництво товарів до приватної власності чи ні, див.: *Godelier M.* Sur le mode de production asiatique. — P.90 — 92.

Ця особлива ситуація держави як категорії, як забуття та повернення, повинна пояснити себе. Адже первинна деспотична держава не є переривчастістю, як інші. З усіх інституцій вона є, ймовірно, єдиною, що виникла "у всеозброєнні" у голові тих, хто її засновує, — "митців". Саме тому в марксизмі не дуже й знали, що з нею робити: вона не вві-ходить до п'яти відомих стадій — первісно-общинний комунізм, античне місто, феодалізм, капіталізм, соціалізм[1]. *Вона не є ані формацією серед інших, ані переходом від однієї формації до іншої.* Можна було б сказати, що вона перебуває осторонь того, що вона переоблаштовує, немовби вона свідчила про інший вимір, глуздову ідеальність, на доповнення до матеріального розвитку суспільства, регулятивної ідеї або принципу рефлексії (терор), який організує в єдине ціле частини та потоки. Те, що деспотична держава перериває, надпериває або надкодує, тобто надкодифікує, з'являється раніше — територіальна машина, яку вона доводить до становища цеглин, робочих деталей, відтепер слухняних мозковій ідеї. У цьому розумінні деспотична держава є першопричиною, але першопричиною як абстрактним поняттям, яка повинна зрозуміти свою відмінність з конкретним початком.

Ми знаємо, що міф завжди виражає перехід та відхилення. Але територіальний примітивний міф початку виражав відхилення від інтенсійної енергії (те, що Гріоль називав "метафізичною частиною міфології", — коливальна спіраль) стосовно соціальної системи у розширенні, яку вона зумовлює, й те, що переходило від одного до іншого, — союз та спадковість. Але імперський міф від самого початку виражає щось інше: розрив цього початку із самим джерелом, розширення — з ідеєю, походження — з порядком та силою (новий союз), і те, що знову переходить від другого до першого, те, що назад забирає друге. Так, Ж.-П.Вернан показує, що імперські міфи не можуть розуміти закон організації як іманентний світові: вони потребують того, щоб установити, інтеріоризувати цю відмінність між джерелом та початком, верховною владою та походженням світу; "міф організується у цьому проміжку часу, він навіть робить з нього об'єкт свого оповідання, описуючи через шерег божественних походжень мінливість суверенітету — до того моменту, коли головування, остаточне головування кладе край дра-

---

1 Про можливість або неможливість примирити так зване азійське виробництво з п'ятьма стадіями, про міркування, які штовхають Енгельса до відмови від цієї категорії у "Походженні сім'ї", про опір цій категорії російських та китайських марксистів див.: *Godelier M.* Sur le mode production asiatique. Тут згадаються образи, адресовані Віттфогелю за постановку цього простого питання: чи не заперечували категорію деспотичної східної держави з міркувань, які претендують на особливий парадигматичний статус як горизонт для сучасних соціалістичних держав?

матичному виробленню *dunesteia*"[1]. Відтак на межі справді більше не знають, що є первинним і чи не передбачає територіальна родова машина деспотичну машину, з якої вона видобуває цеглини або яку вона, у свою чергу, сегментує. Й у певному розумінні потрібно говорити стільки ж про те, що приходить після первинної держави, про те, що ця держава переоблаштовує. Вона надпериває те, що приходить раніше, але переоблаштовує наступні формації. Там також вона є абстракцією, приналежною іншому вимірові, — завжди осторонь і вражена латентністю, але відновлювана з новою силою, надто у наступних формах, які дають їй конкретне існування. Мінлива держава, але завжди тільки єдина держава. Звідси зміни, всі варіанти нового союзу, проте під тією самою категорією. Наприклад, не тільки феодальний лад передбачає абстрактну деспотичну державу, яку він сегментує згідно з порядком своєї приватної власності та зростанням свого ринкового виробництва, але останні вводять натомість конкретне існування *справді феодальної держави*, де деспот повертається як абсолютний монарх. Оскільки вдвічі помилково вірити, що розвитку товарного виробництва достатньо, щоб підірвати феодальний лад (за багатьма пунктами, навпаки, воно його зміцнює, дає йому нові умови існування та виживання), й вірити, що феодальний лад сам по собі протистоїть державі, яка, навпаки, як феодальна держава здатна завадити товарові ввести декодування/декодифікацію потоків, які були б *єдиними*, що загрожує падінням для розглядуваної системи[2]. Стосовно більш близьких у часі прикладів ми повинні слідувати Віттфогелю, коли він показує, якою мірою сучасні капіталістичні та соціалістичні держави походять від первинної деспотичної держави. Чому б не визнати у демократіях деспота, який став більш облудним та більш холодним, більш поміркованим, оскільки він сам повинен підраховувати, кодувати й кодифікувати замість того, щоб надкодувати та надкодифікувати розрахунки? Ні до чого не призведе складання списків відмінностей, подібно до сумлінних істориків: тут — сільські громади, а там — індустріальні суспільства та ін. Відмінності були б визначальними, якби деспотична держава була конкретним утворенням серед інших — для порівняльного аналізу. Але вона є абстракцією, яка, звичайно, реалізується в імперських формаціях, але реалізується там лишень як абстракція (найвища єдність, яка надкодує та надкодифікує). Вона здобуває конкретне іманентне існування лишень у на-

---

1 *Vernant J.-P.* Les Origines de la pensee grecque. — P.: PUF, 1962. — P.112 — 113.

2 Морис Добб показав, як розвиток комерції, ринку та грошей справив вельми різний вплив на феодальний лад, поглиблюючи іноді кріпацтво та сукупність феодальних структур. Франсуа Хінке виробив концепцію "державного капіталізму", щоб показати, як абсолютна французька монархія, зокрема, підтримує продуктивні сили та ринкове виробництво у рамках феодального ладу, який закінчився лишень у XVIII сторіччі.

ступних формах, які змушують її повертатися в інших іпостасях та за інших умов. Загальний горизонт того, що з'являється спочатку й приходить потім, зумовлює всезагальну історію за умови бути не поза, але завжди поряд, — холодне страховисько, що репрезентує спосіб, в який держава перебуває в "голові", в "мозку", — Urstaat.

Маркс визнавав, що існував спосіб, за допомоги якого історія йшла від абстрактного до конкретного. Спочатку держава була абстрактною єдністю, яка інтегрувала підсистеми, що функціювали окремо; тепер вона підпорядкована полю сил, в якому вона узгоджує потоки й виражає відносини, автономні від панування та підпорядкованості. Вона більше не задовольняється надкодуванням та надкодифікацією збережуваних і брикетованих територіальностей, вона повинна створити, винайти коди/кодекси для детериторіальних потоків грошей, товару та приватної власності. Вона сама більше не формує один або кілька панівних класів, вона сама сформована цими класами, які стали незалежними та які доручають їй служіння їхній могутності та їхнім протиріччям, їхній боротьбі та їхнім компромісам з керованими класами. Немає більше трансцендентного закону, який керує фрагментами; потрібно бодай якось окреслити ціле, якому буде наданий його іманентний закон. Немає більше чистого означального, яке впорядковує свої означувані, воно з'являється тепер позаду них і залежить від того, що воно виражає. Воно не утворює більше надкодувальної та надкодифікувальної єдності, воно саме продуковане в полі декодованих та декодифікованих потоків. Як машина воно більше не визначає соціальну систему, воно визначене соціальною системою, з якою воно поєднується під час свого функціювання. Коротше, воно не перестає бути штучним, але стає конкретним, воно "прагне конкретизації", водночас підпорядковуючися пануючим силам. Удалося показати існування аналогічної еволюції для технічної машини, коли вона перестає бути абстрактною єдністю або інтелектуальною системою, що панує у роздільних підсистемах, щоб стати відношенням, підпорядкованим полю сил, здійснюючися як конкретна фізична система. Але чи не є тут саме ця тенденція до конкретизації у технічній або соціальній машині самим рухом бажання? Ми весь час повертаємося до жахливого парадокса: держава — це бажання, яке переходить з голови деспота у серця суб'єктів та від інтелектуального закону — в усю фізичну систему, яка від нього відділяється або вільняється від нього. Бажання держави, власне фантастичної машини репресії, є ще бажанням — суб'єктом, який бажає, та об'єктом бажання. Бажання — такою є операція, яка завжди полягає в тому, щоб знову вдихнути первинне Urstaat у новий лад речей, зробити його наскільки можливо іманентним

у новій системі, внутрішньою її частиною. Й повернутися назад до нуля: заснувати духовну імперію, там та у таких формах, де держава не може більше функціювати як така у фізичній системі. Коли християни захопили імперію, ця додаткова подвійність знову відшукалася між тими, хто хотів наскільки можливо відновити Урську державу з елементів, які вони знаходили в іманентності об'єктивного романського світу, й відтак чистими, хто волів повернутися назад у пустелю, відновити новий союз, знову відшукати єгипетське та сирійське натхнення у трансцендентній Урській державі. Що за дивовижні машини виникали на колонах та стеблах дерев! Християнство зуміло розвинути у цьому розумінні всю гру параноїдальних машин та машин целібату, весь шлейф параноїків та збоченців, і вони становлять частину горизонту нашої історії та населяють наш календар. Це два аспекти становлення держави: її інтеріоризації в полі соціальних сил, дедалі більше декодованих, які утворюють фізичну систему; її одухотворення у надземному полі, яке дедалі більше надкодує, утворює метафізичну систему. Одночасно безконечний борг повинен інтеріоризуватися та одухотворюватися, час нещасної свідомості наближається, це буде також час найбільшого цинізму, "це повернена жорстокість людини-звіра, яка витіснена в своє внутрішнє життя і яка з жахом тікає в свою індивідуальність; яка замкнута в *державі*, щоб бути приборканою".

* * *

Перший великий рух детериторизації з'явився з надкодуванням та надкодифікацією деспотичної держави. Але він ще не перебуває поряд з іншим великим рухом, тим, що ось-ось почнеться декодуванням потоків. Проте декодифікованих потоків недостатньо для того, щоб нова переривчастість перетнула й перетворила соціум, тобто щоб народився капіталізм. Декодифіковані потоки завдають удари по латентній деспотичній державі, занурюють тирана, але також і повертають його у несподіваних формах — демократизують його, олігархізують, сегментують, монархізують — і завжди інтеріоризують та одухотворюють, з прихованим горизонтом Урської держави, втратою якої не втішаються. Саме тепер у державі сяк-так рекодується за допомоги регулярних або виняткових операцій продукт декодифікованих потоків. Наведемо як приклад Рим: декодифікування земельних потоків за допомоги приватизації власності, декодифікування грошових потоків за допомоги утворення величезних статків, декодифікування торговельних потоків за допомоги розвитку ринкового виробництва, декодифікування виробників за допомоги експроприації та пролетаризації, — все там є, все дане — без породження капіталізму у власному

розумінні, але при відтворенні рабовласницького ладу. Або приклад феодального ладу, тут ще приватна власність, ринкове виробництво, грошове надходження, розширення ринку, розвиток міст, поява поміщицької ренти у грошах або договірне наймання робочої сили створюють аж ніяк не капіталістичну економіку, але посилення повинностей та феодальних відносин, іноді повернення до більш примітивних стадій феодального ладу, іноді навіть до відновлення чогось на зразок рабства. Й добре відомо, що монополістична діяльність на користь гільдій та компаній сприяє не підйому капіталістичного виробництва, але включенню буржуазії у феодалізм міста та держави, який полягає у відновленні кодів для декодованих потоків як таких і підтримки комерсанта, згідно з формулою Маркса, "у самих шпаринах старого цілого тіла соціальної машини". Отже, не капіталізм спричиняє розклад феодальної системи, але радше навпаки: ось чому між ними був необхідним часовий проміжок. снує величезна різниця стосовно цього між деспотичною та капіталістичною епохами. Оскільки вони виникають мов блискавка — фундатори держави; деспотична машина є синхронічною, натомість час капіталістичної машини — діахронічний, капіталісти почергово виникають у шерегу, що грунтує свого роду створення історії, дивна кунсткамера: шизоїдний час нової творчої перервчастості.

Розклади визначаються простим декодуванням потоків, завжди компенсованих виживаннями або перетвореннями держави. Відчувають, як смерть підіймається зсередини та як саме бажання є інстинктом смерті, прихованого стану, але ще й проходить поряд з цими потоками, які у потенції несуть нове життя. Декодифікований потік — хто назве ім'я цього нового бажання? Потоки властностей, які продаються, потоки грошей, які плинуть, потоки виробництва та засобів виробництва, які готуються в тіні, потоки робітників, які детериторизуються: необхідна зустріч усіх цих декодифікованих потоків, їх сполучення, їхня реакція один на одного, можливість цієї зустрічі, цього сполучення, цієї реакції, які відтворюються одного разу для того, щоб народився капіталізм і щоб стара система цього разу померла ззовні, водночас з народженням нового життя та отриманням бажанням свого нового імені. Всезагальна історія існує лишень як можливе. Повернемося до цього питання, найвищою мірою випадкового, яке вміють порушувати сучасні історики: чому Європа, чому не Китай? З приводу плавання у відкритому морі Бродель запитує: чому не китайські, японські або навіть не мусульманські кораблі? Чому не Синдбад-Мореплавець? І не техніки їм бракує: технічної машини. Можливо, це радше бажання, яке залишається в тенетах деспотичної держави, повністю вміщене у машину деспота? "Отже, заслуга Заходу, блокованого на

своєму вузькому мисі Азії, — чи не потребував він виходу поза свої межі?"[1]. Не буває іншої подорожі, крім шизофренічної (пізніше американський сенс кордонів: щось випереджувальне, кордони — подоланні, потоки — перебутні, некодифіковані простори — проникні). Декодифіковані бажання, бажання декодифікування, вони були завжди, історія сповнена ними. Але раптом декодифіковані потоки формують бажання — бажання, яке продукує, замість того, щоб жадати або відчувати нестачу (машину бажання, соціальну та технічну водночас лише завдяки їхній зустрічі в одному місці, їх поєднанню у просторі, який не поспішає). Ось чому капіталізм та його перериvчастість визначаються не просто декодованими потоками, але узагальнюючим декодуванням потоків, новою масовою детериторизацією, поєднанням детериторизованих потоків. Саме одиничність цієї кон'юнкції створює всезагальність капіталізму. Сильно спрощуючи, можна сказати, що дикунська територіальна машина виходила з коннективних зв'язків виробництва і що деспотична варварська машина грунтувалася на диз'юнкції у запису, починаючи з найвищої єдності. Але капіталістична машина, цивілізованість від самого початку грунтуються на кон'юнкції. Тоді кон'юнкція більше не позначає тільки залишки, які уникнули б кодифікування та споживання, споживання як на примітивних святах, або навіть "макс імуму споживання" у розкоші деспота та його агентів. Коли поєднання переходить перший шерег соціальної машини, з'ясовується, навпаки, що воно перестає бути пов'язаним з користуванням як надлишком споживання класу, що воно робить із самої розкоші засіб інвестування й поступається всіма декодифікованими потоками виробництву, "виробляти, щоб виробляти", яке знову знаходить примітивні поєднання праці з умовами, єдиними умовами прикріплення їх до капіталу як до нового детериторизованого цілого тіла, справжнього споживача, звідки, здається, вони походять (як в угоді з дияволом, описаній Марксом, "індустріальному євнухові": "це, отже, тобі, якщо...")[2].

У середині "Капіталу" Маркс показує зустріч двох "принципових" елементів: з одного боку, детериторизований робітник, який став робітником, вільним і голим, який має на продаж свою робочу силу, з іншого боку — декодифіковані гроші, які стали капіталом і здатні купувати. Те, що ці два елементи випливають із сегментації держави за феодалізму та від

---

1 *Braudel F.* Civilisation matérielle et capitalisme. — S.l.: Armand-Colin, 1967. — I. — P.313.

2 Див.: *Маркс К.* Економічно-філософські рукописи 1844 р. // *Маркс К., Енгельс Ф.* З ранніх творів. — М., 1956.

розкладу самої феодальної системи та її держави, не дає ще нам зовнішнього поєднання цих двох потоків — потоків виробників та потоків грошей. Зустріч могла не відбутися — зустріч вільних робітників та грошового капіталу, які існують "шановно" з одного та іншого боку. Один з елементів залежить від перетворення конституційних аграрних структур старого соціального тіла, інший — від цілковито іншого шерегу, який походить від купця та лихваря, таких, якими вони маргінально існують у шпаринах цього старого тіла[1]. Понад те, кожний з цих елементів уводить до гри безліч процесів декодування детериторизації, вихідним чином дуже різної: для вільного робітника — детериторизація землі за допомоги приватизації; декодування знарядь виробництва за допомоги привласнення; брак засобів споживання через розклад сім'ї та корпорації; нарешті, декодування робітника на користь самої праці або машин — і для капіталу — детериторизація багатства через грошову абстракцію; декодифікування потоків виробництва за допомоги торговельного капіталу; декодифікування держав за допомоги фінансового капіталу та всенародних боргів; декодифікування засобів виробництва через утворення промислового капіталу та ін. Розглянемо детальніше, як зустрічаються елементи з поєднанням усіх їхніх процесів. Це більше не вік жорстокості та терору, але вік цинізму, який супроводжується жахливою побожністю (обидва вони становлять гуманізм: цинізм — це фізична іманентність соціального поля, а побожність — опертя одухотвореної Урської держави; цинізм — це капітал як засіб вимагати добавлену працю, але побожність є тим самим капіталом як капітал-Бог, звідки, мабуть, виходять робочі сили). Цей вік цинізму є віком нагромадження капіталу, це він містить у собі час саме для поєднання всіх декодованих і детериторизованих потоків. Як показав Морис Добб, попервах потрібне нагромадження актів власності, наприклад землі, у сприятливому співвідношенні — у той момент, коли це майно стоїть дешево (дезінтеграція феодальної системи); і по-друге, там, де це майно продається у момент піднесення й за умов, які роблять

1 Див. коментар Балібара до книги "Читаючи "Капітал" (*Althusser et al.* Lire le Capital. — P.288). "Єдність, яку має капіталістична структура, одного разу створена, перебуває не позаду неї... Потрібно, щоб була продуктивною та строго продуманою зустріч між двома цими елементами, які ідентифіковані, починаючи з результату їх поєднання, та історичне поле, у надрах якого потрібно уявити їхню власну історію, яка не має ніякого стосунку в його концепції до цього результату, оскільки він визначений структурою іншого способу виробництва. У цьому історичному полі, створеному попереднім способом виробництва, елементи, з яких створюють родовід, насправді мають лише маргінальну ситуацію, тобто ситуацію не визначальну".

особливо вигідним промислове інвестування ("революція цін", надлишковий запас робочої сили, утворення пролетаріату, легкий доступ до первинним сировинних джерел, сприятливі умови для виробництва інструментів та машин). Усі різновиди випадкових чинників сприятливі щодо цих поєднань. Скільки зустрічей для створення жахливої речі! Але наслідком поєднання є дедалі жорсткіший контроль виробництва з боку капіталу: визначення капіталізму або його переривчастості, поєднання всіх декодифікованих та детериторизованих потоків не визначаються ні комерційним, ні фінансовим капіталом, які є лише потоками серед інших, елементами серед інших, але промисловим капіталом. Поза сумнівом, комерсант дуже швидко почав впливати на виробництво, чи то сам стаючи промисловиком у справах, грунтованих на торгівлі, чи то роблячи ремісників з власних посередників або службовців (боротьба проти гільдій та монополій). Але капіталізм починає, капіталістична машина зростає лише тоді, коли капітал безпосередньо заволодіває виробництвом і фінансовий та торговельний капітал є не більш ніж специфічними функціями, які відповідають поділу праці в капіталістичному способі виробництва загалом. Тоді знову виявляють виробництво виробництва, виробництво реєстрацій, виробництво споживань — але саме у цьому поєднанні декодованих потоків, які роблять з капіталу нове соціальне ціле тіло, натомість комерційний та фінансовий капіталізм в їхній примітивній формі облаштувалися лише в шпаринах старого соціуму, чий попередній спосіб виробництва він не змінював.

Доки не налагоджена капіталістична машина, товар і гроші продукують декодифікування потоків абстракцією. Але не в один і той самий спосіб. Спочатку простий обмін записує ринкові продукти як часткові *кількості* одиниць абстрактної праці. Саме абстрактна праця, закладена у поверненні обміну, формує розподільчий синтез позірного руху товару, оскільки він розподіляється в кваліфікованих роботах, яким відповідає та чи та визначувана кількість. Але це тільки тоді, коли "всезагальний еквівалент" з'являється як гроші, якими досягають царства *quantitas*, яке може володіти всіма різновидами особливих цінностей або репрезентувати цінність для всіх різновидів quanta. Ця абстрактна кількість не повинна мати якусь особливу цінність, відтак вона з'являється ще лишень як та чи та кількісна оцінка. Саме у цьому розумінні повернення обміну формально об'єднує окремі вироблені об'єкти й навіть записані незалежно від нього. Комерційний та грошовий запис залишається надкодованим і навіть придушуваним властивостями та попередніми

способами запису соціуму, розглядуваного в його формі специфічного виробництва, яке не знає й не визнає абстрактної праці. Як говорить Маркс, остання є найпростішим і найдавнішим відношенням виробничої діяльності, але з'являється як така і стає практично істинною лише в сучасній капіталістичній машині. Саме тому раніше комерційний грошовий напис не мав власного тіла й був включений у проміжки попереднього соціального тіла. Комерсант не перестає робити ставку на територіальність, підтримувану, щоб купити там, де низькі ціни, а продати там, де дорожче. До капіталістичної машини торговельний або фінансовий капітал перебуває лишень у відношенні союзу з некапіталістичним виробництвом, він увіходить у цей новий союз, який характеризує передкапіталістичні держави (звідси — союз торговельної буржуазії та банкірів з феодальним ладом). Коротше, капіталістична машина починається, коли капітал перестає бути капіталом союзу, щоб стати спадковим. Капітал стає спадковим капіталом, коли гроші породжують гроші або вартість — добавлену вартість, "прогресивну вартість, гроші, які завжди ширяться, зростають, і капітал як такий... Вартість являє себе одразу як субстанція, що врухомлює саму себе, для якої торгівля та гроші є лише чистими формальностями. Вона розрізняє в собі свою примітивну вартість та свою добавлену вартість у той самий спосіб, в який Бог розрізняє у власній персоні отця та сина і в який лишень обидва вони становлять одне ціле й належать до одного часу, оскільки лише за допомоги добавленої вартості у десять ліврів позичені перші сотні ліврів стають капіталом"[1]. І тільки за цих умов капітал стає цілим тілом, новим соціумом або квазіпричиною, яка привласнює собі всі продуктивні сили. Ми не перебуваємо більше в царині quantum або quantitas, але у царині диференційного відношення як поєднання, яке визначає іманентне соціальне поле, властиве капіталізмові, й дає абстракції як такій її справді конкретну вартість, її тенденцію та конкретизацію. Абстракція не переставала бути тим, чим вона є, але вона більше не з'являється у простій кількісності як мінливе співвідношення між незалежними членами, саме вона перебирає на себе незалежність, якість членів та кількість відносин. Абстрактне саме встановлює більш складне відношення, в якому воно розвиватиметься "як" щось конкретне. Це диференційне відношення Dy/Dx, де Dy походить з робочої сили й створює коливання мінливого капіталу, а Dx походить із самого капіталу і створює коливання постійного капіталу ("поняття постійного капіталу ніяким чином не виключає зміни вартості його скла-

---

1 Див.: *Маркс К.* Капітал. — Т.1. — Розділ 4.

дових частин"). Саме з припливу декодованих потоків, з їх поєднання випливає спадкова форма капіталу $x+dx$. Що виражає диференційне відношення, так це фундаментальний капіталістичний феномен ***перетворення добавленої вартості коду на добавлену вартість потоку.*** Нехай математична позірність замінює тут стародавні коди, просто означає, що ми присутні при банкрутстві кодів та територіальностей, які продовжують існувати в ім'я машини іншого гатунку, яка функціює по-іншому. Це не жорстокість життя, не терор одного життя проти іншого, але деспотизм post-mortem, деспот, який став анусом та вампіром: "Капітал є мертвою працею, схожою на вампіра, який оживляється, лише висотуючи живу працю, і його життя тим веселіше, чим більше він її поглинає". Промисловий капітал являє, таким чином, нову-нову спадковість, створену з капіталістичної машини, стосовно якої торговельний капітал і фінансовий капітал наберуть тепер форми нового-нового союзу, перебираючи на себе особливі функції.

Славнозвісна проблема тенденційного зниження норми прибутку, тобто добавленої вартості стосовно тотального капіталу, може розумітися лише в системі іманентного поля капіталізму та за умов, за яких добавлена вартість коду перетворена на добавлену вартість потоку. Спочатку здається (згідно із зауваженням Балібара), що ця тенденція до зниження норми прибутку не має кінця, але сама відтворює себе, відтворюючи рушійні сили, які їй суперечать. Але чому вона не має кінця? Безперечно, з тих самих міркувань, які змушують реготати капіталістів та їхніх економістів, коли вони констатують, що добавлена вартість математично невизначувана. Проте їм немає чого реготати. Радше вони повинні були б з цього зробити висновок про те, про що вони намагаються промовчати: знати, що не одні й ті самі гроші потрапляють до кишені найманого робітника та вписуються у баланс підприємства. В одному випадку це — безсилі грошові знаки обмінної вартості, потік засобів платежу, який належить до предметів споживання й до споживчих вартостей, дво/однозначне відношення між грошима та обов'язковий набір продуктів ("на що я маю право, так це на те, що мені повертається, отже, це моє..."); в іншому випадку це — знаки могутності капіталу, потоки фінансування, система диференційних коефіцієнтів виробництва, яка свідчить про вишукувану силу або про довгочасну оцінку, не здійснювану *hic* та *nunc*, яка функціює як аксіоматика абстрактних кількостей. В одному випадку гроші репрезентують можливу перервчастість-вилучення на потоці споживання; в іншому випадку — можливість перервчастості-відокрем-

лення та нового зчленування економічних ланцюжків у тому розумінні, що потоки виробництва привласнюють собі роз'єднання капіталу. Вдалося показати важливість у капіталістичній системі банківської подвійності між утвореннями засобів платежу та структурою фінансування, управлінням грошовою системою та фінансуванням капіталістичного нагромадження, грошима обміну та грошима кредиту. Нехай банк має стосунок і до того, і до того, буде стиком того і того, — фінансування та платежу, показуватиме лишень їхні численні взаємодії. Таким чином, у кредитних грошах, які складені з усіх комерційних або банківських боргів, суто комерційний кредит має свої коріння з простому обігові, де гроші розгортаються як засіб платежу (вексель на зумовлений термін платежу, який створює грошову форму кінцевого боргу). Банківський кредит, навпаки, продукує демонетизацію або дематеріалізацію грошей і покладається на обіг векселів замість обігу грошей, проходить окремий кругообіг, де він здобуває, а відтак утрачає свою вартість як знаряддя обміну і де умови потоку містять у собі умови відпливу, який надає безконечному боргові його капіталістичної форми; але держава як регулятор забезпечує оборотність підгрунтя цих кредитних грошей — або безпосередньо приєднанням до золота, або побічно — способом централізації, який включає поручителя кредиту, вартість єдиної вигоди, об'єднання ринків капіталу та ін. Отже, правильно говорили про глибоке *приховування* подвійності двох грошових форм — платежу та фінансування, двох аспектів банківської практики. Але це приховування менше залежить від незнання, що воно не виражає іманентного капіталістичного поля, об'єктивного позірного руху, де нижча та підпорядкована форма не менш необхідна, ніж інша (необхідно, щоб гроші вели подвійну гру), і де ніяка інтеграція панівних класів не могла б здійснюватися без позірності цього нездійсненого принципу оборотності, якого достатньо, щоб зробити так, щоб бажання створень, поставлених у найнесприятливіші умови, інвестувало всі свої сили, незалежно від будь-якого знання або незнання економіки, в капіталістичне соціальне поле загалом. Потоки, які не бажають потоків та відносин між потоками та переривчастостей потоків? — які капіталізм зумів змусити плинути й перервати за цих умов грошей, до нього невідомих. Якщо правильно, що капіталізм у своїй суті або способі виробництва є промисловим, то він функціює лишень як капіталізм торговельний. Якщо правильно, що у своїй суті він є промисловим спадковим капіталом, то він функціює лише за допомоги свого союзу з комерційним та фінан-

совим капіталом. У деякому роді це — банк, який тримає всю систему, та інвестування бажання[1]. Одним з внесків Кейнса було введення бажання у проблему грошей; саме це потрібно піддати вимогам марксистського аналізу. Ось чому шкода, що марксистські економісти обмежуються у ньому надто часто розглядом способу виробництва та теорії грошей як усезагального еквіваленту, якою вона постає у першій частині "Капіталу", не надаючи достатньо значення банківській практиці, фінансовим операціям та особливому обігу грошового кредиту (таким був би сенс повернення до Маркса, до марксистської теорії грошей).

Повернемося до подвійності грошей — до двох картин, двох надписів, один — на рахунку найманого робітника, інший — на балансі підприємства. Вимірювання двох порядків величин в одній і тій самій аналітичній єдності є чистісінькою фікцією, космічним шахрайством, немовби міжгалактичні або внутрішньоатомні відстані вимірювали метрами та сантиметрами. Не існує ніякої спільної міри вартості підприємств та вартості найманої робочої сили. Ось чому тенденційне зниження не має кінця. Частка диференціалів обчислювана, якщо це стосується межі мінливості потоків виробництва з точки зору повної продуктивності, але не є такою, якщо це стосується потоку виробництва та потоку праці, від чого залежить добавлена вартість. Отже, відмінність не скасовується стосовно її виникнення як відмінності природної, "тенденція" не має кінця, вона не має зовнішньої межі, якої вона могла б досягти або до якої вона могла б бодай наблизитися. Тенденція має лише внутрішню межу й вона перестає виходити за неї, але переміщує її, тобто відновлює, знаходить її знов як внутрішню межу для нового подолання її переміщенням: отже, неперервність капіталістичного процесу породжується у цій переривчастій переривчастості, завжди переміщеній, тобто у цій єдності шизоїдного розколу та потоку. Вже саме у цьому аспекті іманентне соціальне поле, яким воно виявляється під відступом та перетворенням Урської держави, не перестає розширюватися й здобуває цілковито особливу всталеність, що показує спосіб, в який капіталізм самостійно зумів інтер-

1 *Brunhoff S. de.* L'Offre de monnaie. — S.l.: Maspero, 1971. — P.124. "Сама ідея грошової маси може мати сенс лише стосовно дії системи кредиту, де змішуються різні гроші. Без такої системи була б лише сума засобів платежу, яка досягла б соціального характеру всезагального еквіваленту й могла б слугувати тільки в часткових локальних кругообігах. Не було б усезагального грошового обігу. Тільки у централізованій системі гроші можуть стати гомогенними й з'явитися як складники артикульованого цілого" (з приводу об'єктивного приховування у системі див.: Ibid. — P.114).

претувати загальний принцип, згідно з яким речі добре розвиваються лише за умови, що вони розладнуються, — криза як "іманентний засіб у капіталістичному способі виробництва". Капіталізм є зовнішньою межею всього суспільства тому, що з власної ініціативи не має зовнішньої межі, а тільки внутрішню межу, якою й є сам капітал та з якою він не зустрічається, але яку відтворює, завжди її переміщуючи[1]. Жан-Жозеф Гу точно аналізує математичний феномен кривої без дотичної та сенс, який вона здатна надати в економіці не менш, ніж у лінгвістиці: "Якщо рух не веде до якоїсь межі, якщо частка диференціалів необчислювана, це не має більше сенсу... Частка диференціалів не розкладається на складові частини, диференціали не анулюються, а прирівнюються до нуля в їхньому відношенні. Ніяка межа не протидіє шпарині, шпарині цієї шпарини. Тенденція не знаходить кінця, рушійна сила ніколи не приходить до кінця того, що готує для неї найближче майбутнє; вона безнастанно затримується випадковостями, відхиленнями... Складне поняття безперервності в абсолютній шпарині"[2]. У дедалі ширшій іманентності системи межа веде до відновлення у своєму переміщенні того, що вона намагалася опустити на своє вихідне місце.

Таким чином, цей рух переміщення по суті належить детериторизації капіталізму. Як показав Самір Амен, процес детериторизації йде тут від центру до периферії, тобто від розвинених країн — до слаборозвинених, які являють собою не окремий світ, але істотну частину світової капіталістичної машини. Потрібно ще додати, що центр сам має свої анклави, зорганізовані із слаборозвиненості, своїми заповідниками та трущобами як внутрішніми периферіями (П'єр Мусса визначав Сполучені Штати як фрагмент третього світу, що вгараздів, але зберіг величезні зони слаборозвиненості). Й якщо правильно, що у центрі, принаймні частково, виявляється тенденція до зниження або зрівнювання норми прибутку, яка тягне за собою економіку до найпрогресивніших та найавтоматизованіших ділянок, то справжній "розвиток слаборозвиненості" на периферії забезпечує підвищення норми добавленої вартості як дедалі більшої експлуатації периферійного пролетаріату порівняно з пролетаріатом центру. Оскільки було б великою помилкою

1 Див.: *Маркс К.* Капітал. — Т.3. — Розділ 3 ("Капіталістичне виробництво намагається безперервно подолати ці межі, які є іманентними для нього, але воно досягає цього лише використовуючи засоби, які знов і знов та у більших масштабах зводять перед ним одні й ті самі бар'єри. Істинний бар'єр капіталістичного виробництва — це сам капітал").

2 *Goux J.-J.* Dérivable et indérivable // Critique. — Janvier 1970. — P.48 — 49.

гадати, ніби експортні товари периферії походять передусім з традиційних районів або застарілих територіальностей: вони походять, навпаки, з промисловості та сучасних плантацій, які виробляють потужну добавлену вартість такою мірою, що не розвинені країни постачають капітали слаборозвиненим, але радше навпаки. Настільки правильним є те, що первинне нагромадження не з'являється одного разу на світанку капіталізму, але неперервно й не перестаючи відтворюється. Капіталізм експортує спадковий капітал. У той самий час як капіталістична детериторизація встановлюється від центру до периферії, декодування потоків на периферії встановлюється за допомоги "вилузування", яке забезпечує розорення традиційних районів, розвиток екстравертованих економічних кругообігів, специфічну гіпертрофію сфери обслуговування, граничну нерівність у розподілі продуктивності та прибутку[1]. Саме кожний перехід потоків є детериторизацією, кожна переміщена межа — декодифікуванням. Капіталізм дедалі більше шизофренізує на периферії. А проте скажуть, що у центрі тенденційне зниження зберігає свій вузький сенс, тобто відносне зменшення добавленої вартості стосовно всього капіталу, забезпечене розвитком продуктивності, автоматизації, постійного капіталу.

Нещодавно ця проблема була знову поставлена Морисом Клавелем у низці рішучих і свідомо некомпетентних питань. Тобто питань, адресованих марксистським економістам кимось, хто не дуже добре розуміє, як можна підтримувати людську добавлену вартість на грунті капіталістичного виробництва, визнаючи, що машини також "працюють" або виробляють вартість, що вони завжди працювали і працюють дедалі більше порівняно з людиною, яка перестає, таким чином, бути головною частиною процесу виробництва, щоб стати суміжноприлеглою щодо цього процесу[2]. Отже, є машинна добавлена вартість, вироблена постійним капіталом, який розвивається з автоматизацією та продуктивністю і який не може пояснюватися чинниками, що суперечать тенденційному зниженню (дедалі більша інтенсивність експлуатації людської праці, зменшення ціни постійного капіталу та ін.), оскільки ці чинники, навпаки, від нього залежать. Нам здається, з тією самою необхідною некомпетентністю, що ці проблеми можуть бути розглянуті лише за умов перетворення добавленої вартості коду на добавлену вартість потоку. Оскільки досі ми визначали передкапіталістичні режими добавленою вартістю коду, а капіталізм — узагальненим декодифікуванням, яке перетворювало його на добавлену вартість потоку, ми уявляли речі узагальненим чином,

---

1 *Amin S.* L'Accumulation à l'échelle mondiale. — S.l.: Anthropos, 1970. — P.373 sq.

2 *Clavel M.* Qui est aliene? — P.110 — 124, 320 — 327.

немовби справа владновувалася раз і назавжди на світанку капіталізму, який втратив би всю вартість коду. Проте справа стоїть не так. З одного боку, коди існують, навіть під виглядом архаїзму, але перебирають на себе функцію, цілком актуальну та адаптовану до ситуації у персоніфікованому капіталі (капіталіст, робітник, торговець, банкір...). Але, з іншого боку й більш глибоко, будь-яка технічна машина передбачає потоки особливого типу: *потоки коду* водночас внутрішні та зовнішні стосовно машини, яка формує елементи технології й навіть науки. Саме потоки коду — й вони теж виявляються затисненими, кодифіковані й надкодифіковані, у передкапіталістичних суспільствах таким чином, що ніколи не здобувають незалежності (коваль, астроном...). Але узагальнене декодифікування потоків у капіталізмі вивільнило, детериторизувало, декодувало потоки коду на тій самій підставі, що й інші — такою мірою, що автоматична машина завжди більш інтеріоризувала їх у своєму тілі або у своїй структурі як поле сил у той самий час, коли вона залежала від науки та технології, так званої розумової праці, відмітної від ручної праці робітника (еволюція технічного об'єкта). Й не машини створили капіталізм у цьому розумінні, але, навпаки, капіталізм створює машини й не перестає вводити нові переривучастості, за допомоги яких він революціонізує свої технічні засоби виробництва.

Стосовно цього потрібно ще ввести кілька коректив. Оскільки ці переривучастості не поспішають і розтягуються на більшу широчінь. Ніколи капіталістична діахронічна машина не дозволяє сама себе революціонізувати за допомоги однієї або кількох синхронічних машин, вона ніколи не дарує своїм ученим та технікам незалежність, незнану в попередніх режимах. Поза сумнівом, вона може дозволити своїм ученим, наприклад, математикам, "шизофренізувати" у своєму куточку й випромінювати потоки коду, соціально декодифіковані, які ці вчені зорганізують в аксіоматиці так званого фундаментального дослідження. Але *істинна аксіоматика* не тут (залишмо певною мірою в спокої вчених, дозволимо їм створювати свою аксіоматику для себе; але настає час для серйозних речей: наприклад, індетерміністська фізика з її корпускулярними потоками повинна примиритися з "детермінізмом"). Істинна аксіоматика — це аксіоматика самої соціальної машини, яка замінює старі кодифікування й зорганізовує все декодифіковані потоки, включаючи потоки наукового та технічного коду, на користь капіталістичної системи та в ім'я її цілей. Саме тому часто-густо відзначалося, що індустріальна революція поєднувала підвищення норми технічного прогресу з підтримкою величезної кількості "застарілих" матеріалів з великою недовірою до машин та наук. Новація засвоюється лише починаючи з норми прибутку, яку дає її інвестиція за до-

помоги зниження вартості виробництва; інакше капіталіст підтримує існуючий інструментарій, тільки якщо паралельно інвестує його в іншій галузі[1]. Людськадобавленавартістьзберігає, отже, вирішальне значення навіть у центрі та в областях, увіч індустріалізованих. Те, що визначає зниження цін та підвищення норми прибутку за допомоги машинної добавленої вартості, не є само по собі новацією, цінність якої не більш вимірювана, ніж цінність людської добавленої вартості. Це навіть не рентабельність нової техніки, розглядувана ізольовано, але її вплив на загальну рентабельність підприємства в його відносинах з ринком та з комерційним і фінансовим капіталом. Це те, що містить зустріч і діахронічні зіставлення, як видно, наприклад, з XIX сторіччя, між паровою машиною та текстильними машинами або технікою виробництва заліза. Загалом уведення новацій завжди веде до запізнення понад науково обгрунтований час до того моменту, коли передбачення ринку виправдовують експлуатацію у великих масштабах. Ще там капітал союзу справляє потужний вибірковий тиск на машинні новації у промисловому капіталі. Коротше, там, де потоки декодифіковані, особливі потоки коду, що набули технологічної та наукової форми, підпорядковані власній соціальній аксіоматиці, значно суворішій, ніж усі наукові аксіоматики, але також значно суворішій, ніж усі старі коди або зникле надкодування: аксіоматиці світового капіталістичного ринку. Коротше, потоки коду, звільнені у науці та техніці капіталістичним режимом, породжують машинну добавлену вартість, яка не залежить безпосередньо від самих науки та техніки, а залежить від капіталу, і яка щойно додалася до людської добавленої вартості, коригуючи в ній відносний занепад, — *ось два складники сукупності добавленої вартості потоку, що характеризують систему*. Знання, інформація та кваліфікована освіта не меншою мірою є частинами капіталу ("капіталу знання"), ніж найелементарніша праця робітника. І так само, як і з боку людської добавленої вартості тією мірою, якою вона походила з декодованих потоків, ми знаходили неспіввимірність або фундаментальну асиметрію (ніякої точно визначуваної зовнішньої межі) між ручною працею та капіталом або між двома формами грошей, так і тут, з боку машинної добавленої вартості, яка походить з наукових та технічних потоків коду, ми не знаходимо ні якої-небудь співвимірності, ні зовнішньої межі між науковою або технічною працею, навіть високооплачуваною, та вигодою капіталу, який вписується в іншу писемність. Потік знання та потік праці перебувають стосовно цього у тій самій ситуації, визначуваній капіталістичним декодуванням та детериторизацією.

---

1 *Baran P., Sweezy P.* Le Capitalisme monopoliste. — S.l.: Maspero, 1966. — P.96 — 98.

Але якщо правильно, що новація дістала поширення лише настільки, наскільки вона спричиняє підвищення прибутку шляхом зниження цін виробництва, і що існує достатньо розвинений обсяг виробництва, щоб її виправдати, то наслідок, який звідси випливає, — інвестиція в новацію ніколи не буває достатньою, щоб здійснити або поглинути вироблену добавлену вартість, — як з одного боку, так і з іншого[1]. Маркс добре показав важливість проблеми: завжди дедалі ширше коло капіталізму не скорочується, відтворюючи у дедалі більших масштабах свої іманентні межі, якщо добавлена вартість не тільки вироблена або викачана, але поглинена, зреалізована[2]. Капіталіст не визначає себе користуванням, позаяк його мета — це не тільки "виробляти, щоб виробляти" джерела добавленої вартості, але й реалізація цієї добавленої вартості: незреалізована добавлена вартість потоку — все одно що невироблена й утілюється у безробітті та стагнації. Легко врахувати головні способи поглинення ззовні, споживання та інвестиції: реклама, цивільний уряд, мілітаризм та імперіалізм. Роль держави стосовно цього у капіталістичній аксіоматиці виявляється тим краще, чим більше те, що вона поглинає, не обмежує себе добавленою вартістю підприємств, але збільшує там, наближаючи капіталістичну економіку в її повній продуктивності до цих меж і розширюючи, у свою чергу, ці межі, особливо у категорії військових витрат, які не складають ніякої конкуренції приватному підприємству, навпаки (єдино війна вгаразділа в тому, чого бракувало *New-Deal*). Роль політико-військово-економічного комплексу є тим важливішою, що він гарантує видобування людської добавленої вартості на периферії та у пристосованих зонах центру, але й сам породжує величезну машинну добавлену вартість, мобілізуючи ресурси капіталу знання та інформації, й поглинає, нарешті, найбільшу частину виробленої добавленої вартості. Держава, її поліція та її армія формують гігантське підприємство антивиробництва, але у надрах самого виробництва, яке зумовило його. Тут ми подибуємо нове визначення іманентного, власне капіталістичного поля: не тільки гра відносин та диференційних коефіцієнтів декодованих потоків, не тільки природа меж, які капіталізм відтворює у дедалі ширшому масштабі як внутрішні межі, але присутність антивиробництва у самому виробництві. Апарат антивиробництва не є більше трансцендентною інстанцією, яка протистоїть виробництву, межі або гальму; навпаки, він проникає скрізь у продуктивну машину й тісно до неї примикає, щоб упорядкувати продуктивність і здійснити добавлену вартість (звідси, наприклад, відмінність між деспотичною бюрократією та капіталістичною); випромінення апарату антивиробництва характеризує

---

1 Про концепцію амортизації, яку передбачає це судження, див.: *Baran P., Sweezy P.* Le Capitalisme monopoliste. — P.100 — 104.

2 Див.: *Маркс К.* Капітал. — Т.3. — Розділ 3.

всю капіталістичну систему; капіталістичне випромінення є випроміненням антивиробництва у виробництво на всіх рівнях процесу. З одного боку, воно єдине здатне здійснити найвищу мету капіталізму, яка полягає у виробництві нестачі у великих сукупностях, у введенні нестачі туди, де її завжди надто багато, за допомоги поглинення, яким воно маніпулює стосовно понаднадлишкових ресурсів. З іншого боку, воно єдине подвоює також капітал і потік знання з капіталу та потоку, еквівалентного дурисвітству, які створюють у ньому поглинення або реалізацію і які забезпечують інтеграцію груп та індивідів системи. Не тільки нестача у надрах цього "надто", але дурисвітство у знанні та науці: зокрема, ми побачимо, як саме на рівні держави та армії поєднуються найпрогресивніші ділянки наукового й технологічного знання та дебільні архаїзми, щонайбільше обтяжені сучасними функціями.

Дістає весь свій сенс подвійний портрет, який змальовує Андре Горц: "наукового та технічного працівника", — господаря потоку знання, інформації та освіти, але настільки поглиненого капіталом, що з ним збігається відплив організованого, аксіоматизованого дурисвітства, яке сприяє тому, що одного разу ввечері, повернувшися додому, цей працівник знову надибує свої маленькі машини бажання, які хитрують у телевізорі, о, безнадія[1]. Звичайно, вчений як такий не має ніякої революційної сили, він — перший агент, інтегрований з інтеграції, притулок нещасної свідомості, *руйнівного* чинника, врухомленого своєю *творчою* силою. Наведемо ще показовіший приклад "кар'єри" по-американському, з раптовими змінами, такою, якою ми її уявляємо: Грегорі Батесон починає з того, що тікає з цивілізованого світу, стаючи етнологом, слідуючи примітивним кодам і дикунським потокам; відтак він звертається до дедалі більш декодованих потоків, потоків шизофренії, з яких він виводить цікаву психіатричну теорію; потім на додаток, у пошуках чогось позамежового, іншої стіни, через яку треба продертися, він звертається до дельфінів, до мови дельфінів, — потоків ще більш дивних та детериторизованих. Але що ж знаходиться у кінці потоку дельфінів, як не фундаментальні дослідження американської армії, яка веде нас до підготовки війни й поглинення добавленої вартості? Порівняно з капіталістичною державою соціалістичні держави — діти (й ще раз діти, які навчили дечого своїх батьків з приводу аксіоматизації держави). Але соціалістичні держави із зусиллями затикають несподівані течі потоків, виключаючи безпосереднє насилля. Те, що, навпаки, називають силою повернення капіталістичної системи, так це тому, що його аксіоматика є граничною — не більш м'якою, але більш широкою, більш всеохопною. Всі у такій системі ризикують

1 *Gorz A.* Stratégie ouvrière et néo-capitalisme. — P.: Ed. du Seuil, s.a. — P.57.

бути залученими до антивиробничої діяльності, яка оживляє всю продуктивну систему. "Ті, хто приводять у дію і постачають військовий апарат, не є єдиними втягненими в антигуманне виробництво. Мільйони робітників, які виробляють (що створює попит на) матеріальні блага та непотрібні послуги, є рівним чином, але різною мірою, причетними до цього. Різні сектори та галузі економіки є настільки взаємозалежними, що майже всі виявляються замішаними так чи так в антигуманну діяльність; фермер, який постачає продукти харчування загонам, що воюють проти в'єтнамського народу, фабриканти складних інструментів, необхідних для створення нової моделі автомобіля, фабриканти паперу, чорнил або телевізорів, продукція яких використовується для контролювання та отруєння людського розуму, й так далі"[1]. Так виявляються злютованими три сегменти завжди дедалі ширшого капіталістичного відтворення, які визначають також три аспекти своєї іманентності: 1) аспект, який видобуває людську добавлену вартість, починаючи з диференційного відношення між декодованими потоками праці та виробництва, і який переміщується від центру до периферії, зберігаючи, проте, у центрі широкі залишкові зони; 2) аспект, який видобуває машинну добавлену вартість, починаючи з аксіоматики потоків наукового та технічного коду, на місцях "точки" центру; 3) аспект, який поглинає або здійснює ці дві форми добавленої вартості потоку, гарантуючи їх випромінення й постійно "впорскуючи" антивиробництво у виробничий апарат. Шизофренізація відбувається на периферії, але не менш у центрі та у середині.

Визначення добавленої вартості має бути виправлене, виходячи з машинної добавленої вартості постійного капіталу, яка відрізняється від людської добавленої вартості змінного капіталу, та з невимірюваного характеру цієї сукупності добавленої вартості потоку. Вона може бути визначена не відмінністю між вартістю робочої сили та вартістю, створеною робочою силою, але лише неспіввимірністю між двома потоками, проте іманентними один одному, — неузгодженістю між двома аспектами грошей, які їх виражають, та відсутністю зовнішньої межі стосовно них, — одним, що вимірює істинну економічну силу, та іншим, що вимірює купівельну спроможність, визначувану як "прибуток". Перший — це величезний детериторизований потік, який становить ціле тіло капіталу. Такий економіст, як Бернар Шміт, знаходить дивовижні ліричні слова, щоб схарактеризувати цей потік безконечного боргу: творчий миттєвий потік, спонтанно створюваний банками як борг самим собі, створення ex nihilo[2], яке замість того, щоб передати попередні

1 *Baran P., Sweezy P.* Le Capitalisme monopoliste. — P.303.

2 Ex nihilo (лат.) — з нічого. (*Прим. ред.*)

гроші як засіб платежу, поглиблює на межі цілого тіла негативні гроші (борг, записаний у банківський пасив) і відкидає на іншу межу позитивні гроші (боргове зобов'язання продуктивної економіки банкам), "потік до зміненої влади", *який не ввіходить у прибуток і не призначений для купівель*, чиста готівка, не-володіння і не-багатство[1]. Інший аспект грошей репрезентує відплив, тобто доход, який вони привласнюють разом з благами, з того часу як вони здобувають купівельну спроможність за допомоги свого розподілу серед робітників або чинників виробництва, за допомоги розміщення у прибутках, і який вони втрачають з того моменту, як останні обернені в реальні блага (тоді все знову починається новим виробництвом, яке спочатку народжується в першому аспекті...). Таким чином, неспіввимірність двох аспектів — потоку та відпливу — показує, що номінальна зарплата дозволяє охопити сукупність національного доходу, наймані робітники втрачають величезну кількість прибутку, перехопленого підприємствами, які формують, у свою чергу, з'єднання припливу, потоку, які цього разу тривають, валового доходу, який утворює "за один раз" неподільну кількість, що плине на ціле тіло, хоч би якою була різноманітність її використань (проценти, дивіденди, зарплата керівництва, закупівля продукції тощо)[2]. У некомпетентного спостерігача створюється враження, що вся ця економічна схема, вся ця історія є глибоко шизофренічними. Добре видна мета теорії, яка, проте, виправдовується будь-яким моральним відношенням. Кого обікрали? — таким є серйозне запитання, яке мають на увазі і яке відлунням вторує іронічному запитанню Клавеля "Хто відчужений?..". Таким чином, ніхто не є й не може бути обкраденим (так само, як Клавель говорив, що більше не знає ні хто відчужений, ні хто відчужує). Хто краде? Звичайно, не капіталіст-фінансист як представник гігантського творчого миттєвого потоку, який не є навіть володінням і не має можливості купівлі. Хто обкрадений? Звичайно, не робітник, який навіть не є купленим, оскільки саме відплив або розподіл у зарплаті створює для нього можливість купівлі замість того, щоб її припустити. Хто міг би красти? Звичайно, не промисловий капіталіст як представник припливу прибутку, оскільки доходи плинуть не у відплив, але пліч-о-пліч, у відхиленні й ніяк не через схвалення потоку, який створює доходи. Скільки гнучкості в аксіоматиці капіталізму, завжди готового розширити свої власні межі, щоб додати нову аксіому до системи, вже раніше перенасиченої. Ви волієте аксіому для найманих робітників, для робітничого класу та синдикатів, але погляньмо ж, і відтепер прибуток буде плинути поряд із зарплатою, обидва пліч-о-пліч — приплив та відплив. Знайдеться навіть аксіома для мови дельфі-

1 *Schmitt B.* Monnaie, salaires et profits. — P.: PUF, 1966. — P.234 — 236.
2 Ibid. — P.292.

нів. Маркс часто натякав на золотий вік капіталіста, де останній не приховував свого цинізму: принаймні спочатку він не міг не відати, що коїв, викачуючи добавлену вартість. Але наскільки зріс цей цинізм, коли він оголошує: ні, ніхто не обкрадений. Оскільки тоді все грунтується на неузгодженості між двома різновидами потоків як невимірюваній безодні, де породжують один одного прибуток та добавлена вартість: потоку економічної могутності торговельного капіталу та потоку, названого на кпин "купівельною спроможністю", потоку, воістину *знесиленого*, який репрезентує абсолютне безсилля найманої праці як відносну залежність промислового капіталіста. Гроші та ринок — ось справжнє страхове свідоцтво капіталізму.

У певному розумінні капіталістичні економісти не помиляються, уявляючи економіку як постійно "монетаризовану", немовби туди потрібно було завжди вдувати ззовні попит та пропозицію, які випливають із грошей. Оскільки саме таким чином уся система тривається, працює й постійно наповнює власну іманентність. Саме у такий спосіб вона постає як глобальний об'єкт інвестиції бажання. Бажання найманого робітника, бажання капіталіста — *все карбують від одного й того самого бажання, грунтованого на диференційному відношенні потоків без окреслених зовнішніх меж, де капіталізм відтворює свої іманентні межі у весь час дедалі ширших, дедалі всеохопніших масштабах.* Тому саме на рівні узагальненої теорії потоків можна відповісти на запитання: як доходять до бажання могутності, але також і свого власного безсилля? Як таке соціальне поле могло бути інвестоване бажанням? І яка кількість бажання перевищує так звану об'єктивну вигоду, коли йдеться про те, щоб змусити потік плинути та переривати? Поза сумнівом, марксисти нагадують, що утворення грошей як специфічного відношення у капіталізмі залежить від способу виробництва, який робить з економіки монетарну економіку. А проте об'єктивний позірний рух капіталу, який ніяким чином не є схибленням або ілюзією свідомості, показує, що виробнича сутність капіталізму може сама функціювати лише в обов'язково торговельній або грошовій формі, яка нею керує і потоки та відносини між потоками якої містять таємницю інвестиції бажання. Саме на рівні потоків, і потоків грошових, але не на рівні ідеології, відбувається інтеграція бажання. Отже, яким є розв'язок, яким є революційний шлях? Психоаналіз — не зовсім нечесний у своїх найінтимніших стосунках з грошима, він, що реєструє, остерігаючися визнання всієї системи економічно-грошових залежностей у самому *бажанні* кожного суб'єкта, якого він лікує і який створює, у свою чергу, гігантське підприємство поглинення добавленої вартості. Але яким є революційний шлях? Піти зі світового ринку, як радить Замір Амін країнам третього світу, у цікавому оновленні фашистського "економічного рішення"? Ачи ж

йти у протилежний бік? Тобто йти ще далі у ринковому русі, декодуванні та детериторизації? Оскільки, можливо, потоки не є ще достатньо детериторизованими, достатньо декодованими з точки зору теорії та практики потоків з високим відсотковим вмістом шизофренії. Не вийти з процесу, але йти далі, “прискорити процес”, як казав Ніцше: справді, у цьому випадку ми ще нічого не бачили.

* * *

Писемність ніколи не було справою капіталізму. Капіталізм — доглибно неграмотний. Смерть писемності — як смерть Бога або батька, це вже давно відбулося, хоча подія довго до нас не доходила й зберігає в нас згадку про зниклі знаки, якими ми завжди пишемо. Причина цього є простою: писемність містить у собі використання мови загалом, згідно з чим накреслення вирівнюється за голосом, але також і за надкодом і вводить згори фіктивний голос, що функціює як означальне. Свавілля означального, залежність означуваного, трансцендентність деспотичного означального і, нарешті, його наступний розклад на мінімальні елементи в іманентному полі, відкритий, завдяки відступові деспота, — все це свідчення приналежності писемності до деспотичної імперської репрезентації. Відтоді, як проголосили вибух “галактики Гутенберга”, — що насправді хочуть цим сказати? Звичайно, капіталізм добре скористався й користується писемністю; не тільки писемність разом з грошима придатна як загальний еквівалент, але специфічні функції грошей у капіталізмі здійснювалися за допомоги писемності та друку і в якомусь розумінні продовжують здійснюватися таким самим чином. Хоч би то як воно було, писемність відіграє типову роль архаїзму в капіталізмі, — книгодрук Гуттенберга, — будучи, таким чином, елементом, який надає архаїзмові *актуальної функції*. Але капіталістичне використання мови юридично має інший характер і здійснюється або стає конкретним в іманентному полі, властивому самому капіталізмові, коли з’являються технічні засоби вираження, які відповідають узагальненому декодуванню потоків, замість того, щоб ще раз віділати назад — у безпосередній або побічній формі — до деспотичного надкодування. Таким нам бачиться сенс аналізів МакЛухана: показати, чим була мова декодованих потоків, шляхом протиставлення означальному, яке пов’язує й надкодує потоки. Спочатку все йде добре для мови без означального: ніякий потік — ні звуковий, ні графічний, ні жестовий тощо — не є упривілейованим у цій мові, яка залишається байдужою до своєї субстанції або до свого опертя як до аморфного континууму; електричний струм можна розглядати як реаліза-

цію якогось потоку як такого. Але субстанція, подейкують, сформувалася, коли потік увіходить у відносини з іншим потоком, коли перший визначає зміст, а інший — вираження[1]. Детериторизовані потоки змісту та вираження перебувають у стані взаємної кон'юнкції, або пресупозиції, який створює символи як останні єдності того й того. Ці символи ніяким чином не є ні означальним, ні навіть знаками як мінімальними елементами означального; це не-знаки, або радше знаки неозначальні, знаки-точки з багатьма вимірами, переривучастості потоку, шизоїдні розколи, які формують образи об'єднанням їх у ціле, але не зберігають ніякої ідентичності одного цілого з іншим. Символи, тобто шизопотоки або потоки-переривучастості, зовсім не є "символічними", вони стають такими тільки за особливого збігу обставин, який руйнує себе на користь іншого. Три мільйони точок у секунду, надсилані телевізором, з яких утримуються лише кілька. Електрична мова не проходить ні через потік, ні через писемність, там проходить інформатика або ця дисципліна, добре названа плинною, що діє струменями газу; комп'ютер — це машина негайного та узагальненого декодування. Мішель Серр визначає у цьому розумінні кореляцію переривучастості та потоку в знаках нових технічних машин мови, там, де виробництво точно визначене інформацією: "Або дорожний шляхопровід... Він є квазіточкою, яка численними покривами аналізує довжину нормального виміру в просторі мережі, лініями потоку, приймальником яких він є. По ньому можна рухатися з будь-якого напрямку, що приносить, до будь-якого напрямку, що виносить, та у будь-якому розумінні, жодного разу не зустрічаючи жодного з інших напрямків... *Я ніколи не повернуся*, якщо забажаю, *в ту саму точку*, хоча б вона була тією самою... Топологічний вузол, де все з'єднується без змішання, де все зливається й розподіляється... Адже вузол — це точка, якщо ваша ласка, але з багатьма вимірами, яка містить і передає потоки замість того, щоб анулювати"[2]. Це почетверення продукції інформацією виявляє ще раз, що виробнича сутність капіталізму функціює або "розмовляє" лише мовою знаків, які йому нав'язують торговельний капітал або аксіоматика ринку.

Існують великі відмінності між такою лінгвістикою потоків та лінгвістикою означального. Соссюрівська лінгвістика,

1 *MacLuhan M.* Pour comprendre les média. — P.: Ed. du Seuil, 1964. — P.24. "Електричне світло — це чиста інформація. Це медіум без повідомлення, можна сказати, доки його не використовують, щоб читати по складах словесну позначку або рекламу. Цей факт, характерний для всіх медіа, означає, що зміст медіума, хоч би яким він був, завжди є іншим медіумом. Зміст писемності — це мовлення, як написане слово є змістом надрукованого, а надруковане — змістом телеграфа".

2 *Serres M.* Le Messager // Bulletin de la Société française de philosophie. — Nov. 1967.

наприклад, відкриває іманентне поле, створене "змістом", тобто системою зв'язків між вищими елементами означального; але крім того, що це іманентне поле передбачає ще й трансцендентність означального, яке його відкриває лише завдяки його скасуванню, елементи, що наповнюють це поле, мають як критерій мінімальну ідентичність, якій вони зобов'язані своїми протилежнісними відносинами і яку вони зберігають через усі варіації будь-якого типу, що їх приносять. Елементи означального як відмітні об'єднання впорядковані "кодованими стрибками", які означальне, у свою чергу, надкодує. Звідси випливають різні наслідки, але завжди конвергентні: порівняння мови з грою; відношення "означуване — означальне", де означуване виявляється за природою підпорядкованим означальному; фігури, визначені як дії самого означального; формальні елементи означального, визначені стосовно звукової субстанції, якій сама писемність дарує таємний привілей. Ми вважаємо, що, на відміну від усіх цих точок зору й незважаючи на деякі позірності, лінгвістика Єльмслєва протидіє соссюрівській та постсоссюрівській вигадці. Оскільки вона описує чисте іманентне алгебраїчне поле, через яке не дозволяє собі перелетіти за допомоги якої-небудь трансцендентної інстанції, навіть шляхом відступу. Оскільки вона змушує плинути у цьому полі свої потоки форми та субстанції, змісту та вираження. Оскільки вона замінює відносини підпорядкування "означальне — означуване" взаємним відношенням припущення "вираження — зміст". Оскільки не існує більше подвійної артикуляції між двома ієрархізованими рівнями мови, але вона є між двома детериторизованими оборотними планами, створеними відношенням форми змісту та форми вираження. Оскільки досягають у зв'язку з цим фігур, які є не наслідками означального, але шизоподібністю, точками-знаками або перерностями потоку, які пробивають стіну означального, проходять крізь неї й виходять поза її межі. Оскільки ці знаки переступили новий поріг детериторизації. Оскільки ці фігури остаточно втратили мінімальні умови ідентифікації, які визначали елементи самого означального. Оскільки порядок елементів там є вторинним стосовно аксіоматики потоків та фігур. Оскільки модель грошей у точці-знаку або у фігурі-переривчастості, яка позбавлена ідентичності і яка є не більш ніж невсталеною ідентичністю, веде до заміни моделі гри. Коротше, цілком особлива ситуація Єльмслєва у лінгвістиці та реакції, які він викликає, як нам здається, пояснюються так: він намагається створити теорію, бездоганно іманентну мові, яка розбиває подвійну гру панування голосу-накреслення, які надають плинності формі та субстанції, змісту та вираженню, що випливають з потоків бажання, й перериває ці потоки, що випливають з точок-знаків, або фігур

шизоїдності. Далека від наддетермінації структуралізму та його прив'язаності до означального, лінгвістика Єльмслєва визначає у ньому конкретне руйнування й створює декодовану теорію мов, про яку можна також сказати (вельми двозначна похвала), — що тільки вона пристосована водночас до природи і капіталістичних, і шизофренічних потоків: до сьогодні це єдина сучасна (а не архаїчна) теорія мови.

Щонайбільше значення нещодавньої книги Ж.-Ф.Льотара полягає в тому, що вона є першою узагальненою критикою означального. У своїй найзагальнішій пропозиції вона справді показує, що означальне виявляється таким самим застарілим стосовно зовнішнього вигляду та символічних образів, як і стосовно внутрішнього світу — чистих фігур, які їх складають, або, краще сказати, є якимсь "фігуралом", який з'являється зруйнувати кодовані відхилення означального, вкорінитися в них, працювати за умов ідентичності їхніх елементів. У мові та самій писемності — чи то літери як перервності, висаджені часткові об'єкти, чи то слова як нерозділені потоки, нерозкладувані блоки або цілі тіла тонічної цінності складають неозначальні знаки, які вирушають до порядку бажання, сопучи та волаючи. (Якраз формальні дослідження ручної або друкованої писемності змінюють сенс, залежно від чого властивості та якості слів слугують означальному, наступні дії екзегетичних правил якого вони виражають, або, навпаки, долають цю стіну, щоб змусити плинути потоки, встановити перервності, що переповнюють або розбивають умови ідентичності знака, змушують плинути й розриватися стільки книг у "книзі", ввіходячи в численні конфігурації, про які свідчать вже друкарські вправи Малларме — завжди проходити під означальним, підточувати стіну: ось що зайвий раз показує, що смерть писемності є безконечною, доки вона виникає й приходить зсередини.) Так само і в образотворчих мистецтвах — чистий фігурал, утворений активною лінією та багатовимірною точкою, та, з іншого боку, численні конфігурації, утворені пасивною лінією та поверхнею, яку вона породжує, щоб відкрити, як у Пауля Клеє, ці "міжсвіття, видимі лише дітям, божевільним, примітивістам". Або уві сні, — Льотар влучно зазначає, що там *працює* не означальне, але — тихцем — фігурал, який раптово народжує окреслення образів, які користуються словами, змушують їх плинути й переривають їх згідно з потоками та точками, які не є лінгвістичними й не залежать ні від означального, ні від його певних елементів. Отже, скрізь Льотар перевертає порядок означального та фігури. Не фігура залежить від означального та його дій, а означальний ланцюжок залежить від дій фігур, він сам зроблений з неозначальних знаків, які придушують як означальне, так і означуване, тлумачать слова як речі, продукують нові єдності, що роблять з

нефігуративних фігур окреслення образів, які створюються та руйнуються. Й ці констеляції — мов потоки, які відсилають до перериvчастості точок так само, як останні відсилають до флюксії те, що вони змушують плинути або просочуватися: єдина єдність без ідентичності — це єдність шизопотоку та потокуперериvчастості. Елемент чистої фігуральності, "Фігура-матриця", — Льотар вдало називає її бажанням, яке веде нас до дверей шизофренії як процесу![1].Алезвідкижучитачаз'являється враження, ніби Льотар не переставав зупиняти процес і заганяти шизопотоки в береги, які він щойно полишив, повертаючи їх до кодованих і надкодованих територій, простору та структури, де вони нічого не роблять, крім того, що привносять "порушення", турботи та викривлення, незважаючи на всю другорядність, замість того, щоб формувати й уносити далі машини бажання, які протистоять структурам, сили, які протистоять просторам? Ось чому, незважаючи на свою спробу пов'язати бажання з фундаментальним "так", Льотар знову вводить нестачу та відсутність у бажання, зберігає його підпорядкованим кастрації, ризикуючи повернути з ним усе означальне, й виявляє матрицю фігури у фантазмі, простому фантазмі, який закриває виробництво бажання, все бажання як ефективне виробництво. Але принаймні нині застава означального була усунена: цей величезний деспотичний архаїзм, який заподіює страждання й згинає стількох з нас і яким користуються інші, щоб установити новий терор, обертаючи імперський дискурс Лакана на університетський дискурс чистої науковості, цієї "науковості", якраз придатної, щоб підживлювати наші неврози, пов'язати ще раз процес, надкодувати Едіпа кастрацією, поєднуючи нас із сучасними структурними функціями зниклого архаїчного деспота. Позаяк, безперечно, ні капіталізм, ні революція, ні шизофренія не проходять шляхами означального, навіть, і особливо, у своїй граничній жорстокості.

Цивілізація визначається шляхом декодування/декодифікації та детериторизації потоків у капіталістичному виробництві. Для утвердження цього універсального декодифікування всі способи придатні: приватизація, що стосується майна, засобів виробництва, але також і органів самої "приватної людини", абстракція грошових кількостей, але також і кількостей праці; необмеженість відносин між капіталом та робочою силою, а також між потоками фінансування та потоками доходів або засобів платежу; наукова та технічна форма, запозичена самими потоками коду; утворення мінливих обрисів, починаючи з ліній та точок, без розрізнюваної ідентичності. Нещодавня історія грошей, роль долару, капітали, що переміщуються у короткий строк, рівень занурення грошей, нові засоби фінансування та

1 *Lyotard J.-F.* Discours, figure. — P.326.

кредиту, оплата спеціальних накладів, нова форма криз та спекуляцій ціхують шлях декодифікованих потоків. Наші суспільства показують найжвавішу схильність до всіх кодів та кодексів, дивних або екзотичних, але це смак згубний та поховальний. Якщо декодувати, поза сумнівом, означає розуміти код та його виражати, це ще більше означає зруйнувати його як код, визначити для нього архаїчну фольклорну або залишкову функцію, яка робить з психоаналізу та етнології дві дисципліни, які цінують у наших сучасних суспільствах. А проте було б великою помилкою ідентифікувати *капіталістичні вади* та *шизофренічні потоки* під загальною темою декодифікування потоків бажання. Звичайно, їхня схожість достатньо велика: скрізь капіталізм передає шизоїдні потоки, які надихають "наші" мистецтва та "наші" науки такою самою мірою, якою вони застигають у творенні "наших" хворих для нас, шизофреніків. Ми побачили, що відношення шизофренії до капіталізму далеко випереджає проблеми способу життя, оточення, ідеології тощо й має бути поставлене на щонайвищий рівень єдиної й тієї самої економіки, єдиного й того самого процесу виробництва. Наше суспільство продукує шизофреніків мов шампунь "Доп" або автомобілі "Рено", з єдиною відмінністю — їх не можна продати. Але, правду кажучи, як пояснити, що капіталістичне виробництво не перестає зупиняти шизофренічний процес, перетворювати шизофреніка, по суті, на клінічного, замкнутого суб'єкта, немовби воно бачило у цьому процесі образ власної смерті, що прийшла зсередини? Чому воно робить із шизофреніка хворого, не тільки на словах, але й на ділі? Чому замикає воно своїх шаленців замість того, щоб бачити в них своїх героїв, своє власне здійснення? Й там, де воно не може більше розпізнати образ пересічної хвороби, чому так ретельно наглядає за своїми митцями й навіть ученими, немовби від них виходять небезпечні для нього потоки, заряджені революційною потенційністю, доки вони не окупляться або не будуть поглинені законами ринку? Чому воно формує, у свою чергу, гігантську машину репресії-витіснення стосовно того, хто створює, проте, її власну реальність — декодовані потоки? Адже, як ми бачили, капіталізм є межею будь-якого суспільства, оскільки він продукує декодифікування потоків, які кодифікували й надкодифікували інші соціальні формації. Все-таки у цьому він є і межею, і перервністю, але *відносними,* позаяк замінює коди найвищою мірою жорсткою аксіоматикою, яка підтримує енергію потоків у стані, пов'язаному з тілом капіталу як з детериторизованим соціумом, але також і надалі більш безжальним, ніж будь-який інший соціум. Шизофренія, навпаки, є *абсолютною* межею, яка випускає потоки у вільний стан на десоціалізованому тілі без органів. Отже, можна сказати, що шизофренія є *зовнішня* межа самого

капіталізму або завершення його найдоглибнішої тенденції, але що капіталізм функціює лише за умови гальмування цієї тенденції або відштовхування та переміщення цієї межі, замінюючи її своїми власними відносними *іманентними* межами, які він не перестає відтворювати у дедалі більших масштабах. Те, що він декодує однією рукою, він аксіоматизує іншою. Таким є спосіб, за допомоги якого потрібно знову витлумачувати марксистський закон суперечливої тенденції. Відтак шизофренія просякає все капіталістичне поле від одного кінця й до іншого. Але щодо нього йдеться про те, щоб пов'язати з нею заряди та енергії у світовій аксіоматиці, яка завжди протиставляє внутрішні межі — революційній силі декодованих потоків. І в такому режимі неможливо розрізняти, хоча б у два етапи, декодування та аксіоматизацію, яка замінює зниклі коди. Потоки виявляються декодифікованими та аксіоматизованими капіталізмом одночасно. Шизофренія, отже, не є ідентичністю капіталізму, але навпаки, відмінністю від нього, його відхиленням та його смертю. Грошові потоки — це цілковито шизофренічні реальності, які, проте, існують і функціюють в іманентній аксіоматиці, яка заклинає й відштовхує цю реальність. Мова банкіра, генерала, промисловика, середнього або високого урядовця, міністра — це мова цілком шизофренічна, але статистично вона функціює лишень у сплющеній аксіоматиці зв'язку, яка ставить її на службу капіталістичному порядкові[1]. (На найвищому рівні лінгвістики як науки Єльмслев може маніпулювати широким декодуванням мов, лише від самого початку запускаючи аксіоматичну машину, грунтовану на припущуваній конечній кількості розглядуваних фігур.) Що відбувається тоді з "істинно" шизофренічною мовою та "істинно" декодованими розв'язаними потоками, яким таланить пройти стіну або абсолютну межу? Капіталістична аксіоматика достатньо багата (додамо ще одну аксіому) для книг великого письменника, у якого завжди можна вивчати риси, відповідальні за стиль, за допомоги електронної машини, або для мови божевільних, яких завжди можна слухати у рамках аксіоматики лікарні — адміністративної та психіатричної. Коротше, поняття шизопотоку або переривчастості-потоку, здається нам, визначає як капіталізм, так і шизофренію. Але аж ніяк не однаковим чином, і це — не одне й те саме, залежно від того, чи відновлюється, ачи ні декодифікування в аксіоматиці, залежно від того, чи належать вони до великих систем, що функціюють статистично, ачи переступають бар'єр, який відділяє їх від відв'язаних молекулярних позицій, залежно

1 Див. аналіз Гербертом Маркузе функціональної мови "тотальної адміністрації" (зокрема, у скорочених словах, невсталених конфігураціях, утворених літерами-фігурами): *Marcuse H.* L'Homme unidimensionnel. — P.: Ed. de Minuit, 1964. — Ch.IV.

від того, чи досягають потоки бажання цієї абсолютної межі, ачи задовольняються тим, що переміщують відносну іманентну межу, яка відтворюється далі, залежно від того, чи дублюють процеси детериторизації, ачи ні процеси ретериторизації, які їх контролюють, залежно від того, чи дублюються, ачи ні процеси детериторизації ретериторизацією, яка їх контролює, залежно від того, чи згоряють гроші, ачи палахкотять.

Чому не сказати тільки, що капіталізм замінює один код на інший, що він здійснює новий тип кодування? З двох міркувань, з яких перше являє свого роду моральну неможливість, друге — неможливість логічну. В капіталістичних формаціях зустрічаються всі типи жорстокості та терору, фрагменти означального ланцюжка карбуються з таємниці, таємних товариств або втаємничених груп — але у цьому немає, власне кажучи, нічого соромітного. Саме з речі, з капіталізму починається соромітне: не існує економічної або фінансової операції, яка, будучи гадано переведеною у терміни коду, не виявляла б свій соромітницький характер, тобто притаманні їй збочення або притаманний їй цинізм (вік нещасної свідомості, а також справжнього цинізму). Але саме такі операції неможливо ані кодувати, ані кодевікувати: і код, і кодекс у першу чергу визначають відповідну якість потоків, які приходять за допомоги соціуму (наприклад, три кругообіги предметів споживання, предметів престижу, жінок та дітей), власним же об'єктом коду/кодексу є встановлення обов'язкових побічних відносин між цими потоками, визначеними та, як такими, невимірюваними. З таких відносин багато які кількісні вилучення потрапляють у різні потоки, але ці кількості не ввіходять в еквівалентності, які передбачали б "щось" безмежне, вони лише самі формують якісні "сполучення", по суті рухомі та обмежені, відмінність елементів яких компенсує порушення рівноваги (так саме відношення престижу та споживання в єдності конечного боргу). Всі ці особливості відношення коду, побічного, якісного та обмеженого, достатньо добре показують, що код ніколи не був економічним і не може таким бути: навпаки, він виражає позірний об'єктивний рух, згідно з яким економічні сили або виробничі зв'язки привласнюються позаекономічною інстанцією, немовби вони з неї виходили, — інстанцією, яка є засадовою стосовно запису та його агентом. Саме це добре показують Альтюссер та Балібар: як юридичні та політичні відносини *приречені бути панівними* за феодалізму, наприклад, оскільки додана праця як форма додаткової вартості складає потік, якісно та часово відмітний від потоку праці, якому належить відтепер увійти у саме якісне з'єднання, що містить у собі неекономічні чинники. Або як автохтонні відносини союзу та спадковості приречені панувати у так званих первісних суспільствах, де сили та економічні потоки вписуються в ціле тіло

землі й приписуються йому. Коротше, код існує лише там, де ціле тіло як інстанція антивиробництва задовольняється економікою, яку вона привласнює собі. Саме тому знак бажання як економічний знак, що полягає у випромінюванні та перериванні потоків, подвоюється знаком обов'язкової позаекономічної сили, хоча має в економіці свої причини та наслідки (наприклад, знак союзу стосовно сили кредитора). Або, це одне й те саме, додаткова вартість тут визначена як додаткова вартість коду. Відношення коду, отже, не є побічним, якісним, обмеженим, воно тим самим також є позаекономічним і продукує на цій підставі з'єднання між певними потоками. Тому код містить у собі систему колективного судження та оцінки, союз органів сприйняття або, краще, віри як умови існування й виживання розглядуваного суспільства: отже, це — колективна інвестиція органів, яка приводить до того, що люди кодовані безпосередньо, і це — оцінювальний погляд, яким ми його аналізували у первісному суспільстві. Буде зазначено, що ці спільні риси, які характеризують і код, і кодекс, знову відшукуються саме в тому, що сьогодні називають генетичним кодом; не тому, що він залежатиме від дії означального, але, навпаки, тому, що ланцюжок, який він утворює, є означальним лише вторинно — тією мірою, якою він задіює з'єднання між певними потоками, виключно побіжні взаємодії, якісні з'єднання, найвищою мірою обмежені, органи сприйняття та *екстрахімічні* чинники, які відбирають та привласнюють собі клітинні сполучення.

Ось стільки міркувань, щоб визначити капіталізм соціальною аксіоматикою, яка в усіх відношеннях протидіє кодам. Спочатку гроші як усезагальний еквівалент репрезентують абстрактну якість, байдужу стосовно певної природи потоків. Але еквівалентність сама відсилає до позиції безмежності: у формулі Г-Т-Г "обіг грошей як капіталу має мету в самому собі, оскільки лише завдяки цьому рухові, постійно відновлюваному, вартість продовжує отримувати доход із себе; отже, рух капіталу не має меж"[1]. Дослідження Боханана про тивів з Нігерії або Сальсбері про сіанів з Нової Гвінеї показали, якою мірою впровадження грошей як еквіваленту, що дозволяє почати з грошей і закінчити грошима, — отже, не закінчити ніколи, достатньо для порушення оборотності певних потоків, розкладу кінцевої маси боргу та зруйнування самих підвалин кодів/кодексів. У другу чергу, гроші як безмежна абстрактна кількість невіддільні від конкретного становлення, без якого вони не стали б капіталом і не привласнили б собі виробництво. Ми бачили, що це конкретне становлення з'являється у диференційному відношенні; але саме диференційне відношення не є побічним відношенням між певними, або кодованими, потоками, це — безпосереднє відно-

1 *Маркс К.* Капітал. — Т.1. — Гл. 4.

17. 6-525

шення між декодованими потоками, обопільна якість яких йому не передує. Якість породжується лише через кон'юнкцію їх як декодованих потоків; поза цією кон'юнкцією вони залишилися б тільки можливістю; ця кон'юнкція також є операцією диз'юнкції над абстрактною величиною, за допомоги якої вона стає чимсь конкретним. *Dx* та *dy* не є незалежними від їх відношення, яке визначає одне як чисту якість потоку праці, інше — як чисту якість потоку капіталу. Отже, це — дія, протилежна дії коду, яка виражає капіталістичне перетворення додаткової вартості коду на додаткову вартість потоку. Звідси фундаментальна зміна в режимі потужності. Оскільки якщо один з потоків виявляється підпорядкованим і покріпаченим іншим, то саме тому, що вони мають різну потужність (наприклад, x та y^2), а відношення встановлюється між потужністю та конкретною величиною. Саме це ми виявляємо, аналізуючи капітал та працю на рівні диференційного відношення між потоком фінансування та потоком засобів платежу або доходів; таке розширення свідчило тільки, що не існує індустріальної сутності капіталу, який не функціює як торговельний, фінансовий або комерційний капітал, і де гроші не мають інших функцій, крім своєї еквівалентної форми. Але в такий спосіб знаки потужності остаточно перестають бути тим, чим вони були з точки зору коду: вони стають безпосередньо економічними коефіцієнтами замість того, щоб дублювати економічні знаки бажання та самостійно виражати неекономічні чинники, приречені панувати. Нехай потік фінансування буде зовсім іншої сили, ніж та, яку потоки засобів платежу позначають як силу, що стала безпосередньо економічною. І з іншого боку, з точки зору оплачуваної праці, очевидно, що немає більше потреби в коді, щоб забезпечити додану працю, коли остання виявляється змішаною якісно та часово із самою працею в єдиній і тій самій простій величині (умова додаткової вартості потоку).

Капітал як соціум або ціле тіло відрізняється, отже, від усіх інших тією мірою, якою він оцінюється самим собою як безпосередньо економічна інстанція та обходиться виробництвом, не вводячи у бій позаекономічні чинники, які вписувалися б у код. З капіталізмом ціле тіло стає по-справжньому оголеним, як і сам робітник, прикріплений до цього цілого тіла. Саме у цьому розумінні антивиробничий апарат перестає бути трансцендентним, проникає в усе виробництво й разом з ним розширюється. Потретє, через ці умови, розвинені з руйнування будь-якого коду в конкретному становленні, відсутність межі дістає новий сенс. Вона більше не позначає просто абстрактну безмежну кількість, але практичну відсутність межі або закінчення для диференційного відношення, де абстрактне стає чимсь конкретним. Починаючи з капіталізму ми водночас говоримо, що не існує

зовнішньої межі і що він має лишень одне: він має те, що є шизофренією, тобто абсолютним декодуванням потоків, але він функціює, тільки виштовхуючи та відводячи цю межу. Він має також внутрішні межі, і він їх не має: він їх має за специфічних умов капіталістичного виробництва та кругообігу, тобто у самому капіталі, але він функціює лише відтворюючи та розширюючи ці межі у дедалі ширших масштабах. І саме в тому сила капіталізму, що його аксіоматика ніколи не буває сповна насиченою, що він завжди здатний додати нову аксіому до попередніх. Капіталізм визначає іманентне поле й не перестає наповнювати це поле. Але це детериторизоване поле визначене аксіоматикою на противагу територіальному полю, визначеному примітивними кодами. Диференційні відношення, такі, які наповнені добавленою вартістю, відсутність зовнішніх меж, така, яка "наповнена" розширенням внутрішніх меж, випромінення з антивиробництва у виробництво, таке, яке наповнене поглиненням добавленої вартості, — ось що становить три аспекти іманентної аксіоматики капіталізму. Й скрізь монетаризація наповнює безодню капіталістичної іманентності, вводячи туди, як говорить Шмітт, "деформацію, судоми, вибух, коротше, рух надзвичайного насилля". Звідси випливає, нарешті, четверта властивість, яка протиставляє аксіоматику кодам. Адже аксіоматика ніяким чином не потребує ні написання на цілому тілі, ні маркірування тіла та органів, ні створення пам'яті для людей. На противагу кодам аксіоматика знаходить у своїх різних аспектах свої власні органи виконання, сприйняття, запам'ятовування. Пам'ять стала чимсь недобрим. Головним чином немає потреби у вірі, й ледве чутно капіталізм зітхає з приводу того, що сьогодні більше ні в що не вірять: "Оскільки саме так ви говорите: ми всі цілісні, реальні без віри та забобонів; саме так ви випинаєте груди, навіть не маючи їх!". Мовлення більше не позначає щось, у що належить вірити, але вказує на те, що невдовзі буде зроблене і що хитруни або поінформовані вміють декодувати, розуміти з напівслова. Понад те, незважаючи на безліч посвідчень особистості, картотек та засобів контролю, капіталізмові навіть немає потреби писати у книгах, щоб замінити зниклі знаки тіла. Саме там є забобони та архаїзми з актуальною функцією. Особистість справді стала "частковою" та "приватною" тією мірою, якою вона відхиляється від абстрактних кількостей і стає конкретною у конкретному становленні цих одних і тих самих кількостей. Позначені саме вони, але ніяк не самі особистості: *твій капітал або твоя робоча сила*, решта не має значення, тебе завжди знайдуть у розширених межах системи, навіть якщо необхідно створити аксіому тільки для тебе. Немає більше потреби в колективній інвестиції органів, вони достатньо наповнені невсталеними образами, які не перестають продуку-

вати капіталізм. Згідно з зауваженням Анрі Лефевра, ці образи менше продукують усуспільнення приватного, ніж приватизування суспільного: цілий світ розгортається у сім'ї, й можна не відходити від свого телевізора. Що надає приватним особам — і ми це побачимо — особливої ролі у системі: ролі *додатку*, але ніяк не складника коду. Час Едіпа наближається.

Якщо капіталізм здійснюється, таким чином, аксіоматикою, а не кодом, не слід гадати, що він замінює соціум, соціальну машину сукупністю технічних машин. Природна відмінність між двома типами машин існує, хоча б вони були двома машинами, власне кажучи, неметафорично. Своєрідність капіталізму полягає радше в тому, що там соціальна машина має як частини технічні машини — як постійний капітал, який чіпляється за ціле тіло соціуму, — а не людей, які стали додатками технічних машин (звідси — запис більше не стосується або принаймні не має потреби в тому, щоб стосуватися безпосередньо людей у принципі). Але аксіоматика ніяким чином не є сама по собі ні простою технічною машиною, ні навіть машиною автоматичною або кібернетичною. У Бурбакі добре сказано про наукові аксіоматики: вони не складають ні систему Тейлора, ні механічну гру ізольованих формул, але містять у собі "інтуїції", які пов'язані з резонансами та з'єднаннями структури і яким лише допомагають "потужні важелі" техніки. Наскільки це має ще більшу рацію стосовно соціальної аксіоматики: спосіб, в який вона наповнює власну іманентність, виштовхує або розширює свої межі, спосіб, в який вона додає ще й нові аксіоми, заважаючи системі бути насиченою, в який вона функціює, лише риплячи, ламаючися, чіпляючися, — все це містить у собі соціальні органи рішення, управління, реагування, запису, технократію та бюрократію, які не зводяться до функціювання технічних машин. Коротше, сполучення, кон'юнкція декодованих потоків, їхніх диференційних відношень та їхніх численних шизорозколов або надламів вимагає повного регулювання, головним органом якого є держава. Капіталістична держава — це регулятор декодованих потоків і як таких, і якими вони прийняті у соціальній аксіоматиці. У цьому розумінні вона завершує конкретне становлення, яке, нам здавалося, керувало еволюцією абстрактного деспотичного Urstaat. Трансцендентна єдність стає іманентною полю соціальних сил, переходить до них на служіння й постає як регулятор декодованих та аксіоматизованих потоків. Вона завершує його навіть так добре, що, в іншому розумінні, вона єдина являє собою істинний розрив з ним, на противагу іншим формам, установленим на руїнах Urstaat. Позаяк Urstaat, визначало себе надкодуванням; і його похідні — від античного міста до монархічної держави — вже перебували перед лицем декодованих потоків або на шляху до самодекоду-

вання, які, поза сумнівом, робили державу дедалі іманентнішою й підпорядкованою полю дійсних сил; але саме тому, що не були надані обставини для того, щоб ці потоки увійшли у з'єднання, держава могла задовольнитися спасінням фрагментів надкодування та кодів, винаходом з них нових, навіть заважаючи, що є сили з'єднанню свого самовиробництва (а щодо решти — відродженню, наскільки це можливо, Urstaat). Капіталістична держава перебуває в іншій ситуації: вона виникла через з'єднання декодованих та детериторизованих потоків, і якщо вона у найвищій точці й несе іманентне становлення, то тією мірою, якою утверджує узагальнене банкрутство кодів та надкодів, тією мірою, якою вона цілком розвивається у цій новій аксіоматиці з'єднання, або кон'юнкції, досі невідомої природи. Ще раз ця аксіоматика, — держава її не винаходить, оскільки перша змішується із самим капіталом. Держава, навпаки, народжується з аксіоматики, з неї випливає, у ній лише забезпечує регулювання, у ній владновує або навіть організовує негаразди як умову свого функціювання, з неї наглядає або керує розвитком насичення та відповідними розширеннями межі. Ніколи держава не втрачала стільки могутності, щоб з такою силою поставити себе на службу знакові економічної могутності. Й цю роль капіталістична держава дістала дуже рано, — хоч би що там говорили, — від самого початку, зі свого зародження у формах, ще наполовину феодальних або монархічних: з точки зору потоку "вільних" робітників, контролю робочої сили та заробітної плати; з точки зору потоку індустріального та торговельного виробництва, надання монополій, сприятливих для нагромадження умов, боротьби з надвиробництвом. Ніколи не існувало ліберального капіталізму: боротьба проти монополій від самого початку повертає до моменту, коли торговельний та фінансовий капітал ще створюють союз зі старою системою виробництва, і новонароджений промисловий капіталізм може захопити виробництво й ринок, лише добиваючися скасування цих привілеїв. Нехай там не буде ніякої боротьби проти самого принципу державного контролю за умови, що була б відповідна держава, — це ясно видно у занятті торгівлею, — яка існує тією мірою, якою вона виражає нові торговельні функції капіталу, що втвердився у безпосередній зацікавленості у виробництві. Взагалі кажучи, державні контроль та регулювання мають тенденцію до зникнення або затушовуються лишень у випадку надлишку робочих рук та незвичної експансії ринків[1]. Тобто *коли капіталізм функціює з дуже малою кількістю аксіом у достатньо широких відносних межах*. Ця ситуація минула вже давно, й потрібно розглядати як вирішальний чинник цієї еволюції органі-

1 Щодо всіх цих пунктів див.: *Dobb M.* Etudes sur le développement du capitalisme. — P.34 — 36, 173 — 177, 212 — 224.

зацію могутнього робочого класу, який вимагає стабільного й високорозвиненого рівня зайнятості й примушує капіталізм примножувати свої аксіоми в той час, коли він повинен був би відтворити свої межі у дедалі більших масштабах (аксіома переміщення від центру до периферії). Капіталізм зміг перетравити російську революцію, лише неперервно додаючи нові аксіоми до старих, — а він завжди ладний їх додавати, він їх додає ще й до інших речей, і значно дрібніших, геть нікчемних, — це його власна пристрасть, яка по суті нічогісінько не змінює. Держава, отже, приречена відігравати дедалі важливішу роль у регулюванні аксіоматизованих потоків — як стосовно виробництва та його планування, так і стосовно економіки та її "монетаризації", додаткової вартості та її поглинення (самим державним апаратом).

Регулювальні функції держави не містять у собі ніякого арбітражу між класами. Нехай держава перебуватиме повністю на службі класу, названого панівним, — це практична очевидність, але така, яка ще не виказала своїх теоретичних міркувань. Ці міркування є простими: адже з точки зору капіталістичної аксіоматики існує лишень один клас з універсалістським покликанням — буржуазія. Плєханов зауважує, що відкриття боротьби класів та її ролі в історії належить французькій школі XIX сторіччя, під впливом Сен-Симона; таким чином, саме ті, хто оспівує боротьбу класу буржуазії проти дворянства та феодалізму, зупиняються перед пролетаріатом і заперечують, що там могла би бути класова відмінність між промисловиком або банкіром та робітником, але є лише злиття в одному й тому самому потоці — як між прибутком та заробітною платою[1]. Тут не засліплення й не ідеологічне заперечення. Класи є запереченням каст і рангів, класи — це порядки, декодовані касти та ранги. Перечитати всю історію в світлі боротьби класів — значить прочитати її стосовно буржуазії як класу декодовуваного. Вона є єдиним класом як таким тією мірою, якою веде боротьбу проти кодів і змішується з усезагальним декодуванням потоків. На цій підставі їй достатньо заповнити капіталістичну іманентність поля. Й справді, з буржуазією з'являється щось нове: зникнення насолоди як мети, нова концепція з'єднання, згідно з якою єдина мета — це абстрактне багатство та його реалізація у відмітній від споживання формі. Всезагальне покріпачення з боку деспотичної держави містило у собі принаймні панів та апарат антивиробництва, відмітний від сфери виробництва. Але іманентне поле буржуазії, таке, яким воно визначене з'єднанням декодованих потоків, — заперечення будь-якої трансцендентності або зовнішньої межі, випромінення антивиробництва у

1 Див.: *Плеханов Г.В.* Огюстьен Тьерри и материалистическое понимание истории. — СПб., 1895.

саме виробництво, — встановлює незрівмянне покріпачення, безпрецедентне підпорядкування: немає більше навіть пана, тепер лише раби повелівають рабами, немає більше потреби навантажувати тварину ззовні, вона сама себе навантажує. Не те, щоб людина ніколи не була рабом технічної машини; але раб соціальної машини, буржуа, подає приклад, він поглинає додаткову вартість з цілями, які у своїй сукупності не мають нічого спільного з насолодою: більший раб, ніж найпослідущий з рабів, перший слуга зголоднілої машини, тварина для відтворення капіталу, інтеріоризація безконечного боргу. І я також, я раб, — такими є нові слова пана. Капіталіст є респектабельним лише тією мірою, якою він є капіталом, що зробився людиною. У цій ролі він — накопичувач, одержимий сліпою пристрастю до абстрактного збагачення, до цінності. Але те, що для одного являє собою індивідуальну пристрасть, для іншого є дією соціального механізму, для якого він — лише гвинтик[1]. Можуть сказати, що там усе-таки не існує класу панівного та класу підпорядкованого, визначуваних добавленою вартістю, відмінністю потоку капіталу та потоку праці, потоку фінансування та потоку заробітної плати. Але це є слушним лише частково, оскільки капіталізм народжується із з'єднання цих двох потоків — диференційованих відносин — і інтегрує обидва ці потоки у безнастанно дедалі ширше відтворення своїх меж. І тому буржуа мають право сказати не в термінах ідеології, але через саму організацію своєї аксіоматики: існує лишень одна машина — машина великого змінюваного декодовуваного потоку, відсіченого від благ, і єдиний клас слуг — буржуазія, що декодує, — така, що декодує касти та ранги й видобуває з машини неподільний потік доходу, перетворюваний на предмети споживання або виробництва, така, в якій розчинюються заробітні плати та вигоди. Коротше, теоретична опозиція не перебуває між двома класами, оскільки саме поняття класу як позначення "негативу" кодів має на увазі, що існує лишень один клас. Теоретична опозиція — в іншому місці: вона між тими декодованими потоками, якими вони ввіходять в аксіоматику класу на цілому тілі капіталу, та тими декодованими потоками, які звільняються від цієї аксіоматики не менше, ніж від деспотичного означального, долають цю стіну та стіну стіни й занурюються у плинення на цілому тілі без органів. Вона — між класом та позакласом. Між слугами машини та тими, хто підриває її або її колеса. Між режимом соціальної машини та режимом машин бажання. Між відносними внутрішніми межами та абсолютною зовнішньою межею. Якщо ваша ласка: між капіталістами та шизофрениками в їхній головній близькості на рівні аксіоматики (звідси схожість — у портреті, який зроб-

1 Див.: *Маркс К.* Капітал. — Т.1. — Гл. 24.

лено з пролетаріату соціалістами XIX сторіччя, — між пролетаріатом та доконаним шизоїдом).

Саме тому проблема робітничого класу належить передусім практиці. Зорганізувати біполярність соціального поля, біполярність класів було завданням революційного соціалістичного руху. Звичайно, можна розуміти теоретичне визначення робітничого класу на рівні виробництва (ті, з кого додаткова вартість викачується) або на рівні грошей (доход у заробітній платі). Але не тільки ці визначення є чи то надто вузькими, чи то надто широкими; об'єктивне буття, визначуване як *"класовий інтерес"*, залишається суто віртуальним, доки не втілиться у свідомості, яка, звичайно, його не створює, але осучаснює у зорганізованій партії, здатній поставити собі за мету завоювання державного апарату. Якщо рух капіталізму, дія його диференційних відносин полягає в тому, щоб спритно уникати будь-якої позначуваної фіксованої межі, подолати й перемістити свої внутрішні межі й завжди продукувати перервності перервностей, то соціалістичний рух здається з необхідністю підведеним до закріплення або визначення межі, яка відрізняє пролетаріат від буржуазії, до "великої купюри", яка невдовзі оживить не тільки економічну або фінансову, але й політичну боротьбу. Отже, саме те, що позначає таке завоювання державного апарату, завжди становило й становить проблему. Передбачувана соціалістична держава передбачає трансформацію виробництва, виробничих об'єднань та економічного розрахунку. Але ця трансформація може здійснитися лише починаючи з уже завойованої держави, яка виявляється перед такими самими аксіоматичними проблемами видобування надлишку або додаткової вартості, накопичення, поглинення, ринку та грошового розрахунку. Тому або пролетаріат захоплює її відповідно до своїх об'єктивних інтересів, але ці дії здійснюються під владою його свідомого авангарду, або партії, тобто на користь бюрократії та технократії, які цінуються буржуазією лишень як "велика відсутність"; або буржуазія зберігає контроль над державою за умови виокремлення власної технобюрократії та особливо — додання ще кількох аксіом для визнання та інтеграції пролетаріату як другого класу. Точніше кажучи, альтернатива існує не між ринком та плануванням, позаяк планування з необхідністю впроваджується у капіталістичній державі та позаяк ринок існує в соціалістичній державі, хоча б як монополістичний державний ринок. Але як точно визначити істинну альтернативу, не вважаючи, що проблеми є розв'язаними? Величезною працею Леніна та Російської революції було кування класової свідомості, відповідної буттю або об'єктивним інтересам, та послідовне нав'язування капіталістичним країнам класової біполярності. Але ця ленінська "велика купюра" не завадила відродженню державного капіта-

лізму в самому соціалізмі, вона також не завадила класичному капіталізмові обійти її, продовжуючи свою справжню роботу крота, переривання перервності, яка дозволяла йому інтегрувати в свою аксіоматику частини визнаного класу, далеко відкидаючи, на периферію або в анклави, неконтрольовані революційні елементи (не більш контрольовані офіційним соціалізмом, ніж капіталізмом). Таким чином, вибір не уявляється більшим, ніж між новою терористичною, жорсткою, швидко насичуваною аксіоматикою соціалістичної держави та старою цинічною аксіоматикою, піддатливою й завжди пересиченою — аксіоматикою держави капіталістичної. Але насправді більш пряме питання полягає не в знанні того, чи може індустріальне суспільство обійтися без надлишку, без поглинення надлишку, без планувальної або ринкової держави й навіть без еквіваленту буржуазії: водночас очевидне й те, що ні, не може, але також і те, що питання, поставлене у цих термінах, є поставленим не найкращим чином. Питання не в знанні того, чи передає, ачи ні класова свідомість, втілена у партії, у державі, об'єктивний класовий інтерес, якому приписували б свого роду можливу стихійність, придушену інстанціями, що мають намір його репрезентувати. Аналіз Сартра в "Критиці діалектичного розуму" здається нам цілковито точним: згідно з ним, не існує стихійності не класу, а "групи"; звідси необхідність розрізняти "групи в об'єднанні" та клас, який залишається "серійним", репрезентованим партією або державою. Й у них різний масштаб. Адже класовий інтерес залишається категорією величезних молярних сукупностей; він лише визначає колективне передсвідоме, з необхідністю репрезентоване в окремій свідомості, у якої навіть немає підстав запитати себе на цьому рівні, зраджує вона чи ні, відчужує чи ні, деформує чи ні. Істинне несвідоме, навпаки, існує у бажанні групи, яка вводить до гри молекулярну категорію машин бажання. І в цьому проблема — між несвідомими бажаннями групи та передсвідомими інтересами класу. Тільки починаючи з цього моменту, як ми побачимо, можна ставити питання, які випливають звідти побічно, — про передсвідомість класу та типові форми класової свідомості, про природу інтересів та процес їх реалізації. Весь час спадає на думку Рейх з його безневинними вимогами, які відстоюють права попереднього розділення бажання та інтересу: "Управління (не повинне мати) більш термінової справи, ніж точне знання про об'єктивний історичний процес, ніж необхідність зрозуміти: а) які ідеї та які прогресивні бажання існують відповідно до прошарків, професій, вікових та статевих груп; б) які бажання, тривоги та ідеї заважають розвиткові прогресивної точки зору — традиційні установки"[1]. (Управлін-

1 *Reich W.* Qu'est-ce que la conscience de classe? — S.l.: Ed. Sinelnikoff, 1934. — P.18.

ня має радше тенденцію до відповіді: коли я чую слово "бажання", я витягую револьвер.)

Адже бажання ніколи не обдурювало і не знало омани. Інтерес може бути ошуканий, хибно витлумачений або зраджений, але не бажання. Звідси волання Рейха: ні, маси не були ошукані, вони бажали фашизму, й саме це треба пояснити... Трапляється, що бажають усупереч своєму інтересові; цим користується капіталізм, але також і соціалізм, партія та керівництво партії. Як пояснити, що бажання займається операціями, які є не схибленнями, але цілковито реакційними несвідомими інвестиціями? Й що хоче сказати Рейх, говорячи про "традиційні установки"? Вони також становлять частину історичного процесу й підводять нас до сучасних функцій держави. Сучасні цивілізовані суспільства визначаються процесом декодування та детериторизації. *Але те, що вони детериторизують, з одного боку, вони ретериторизують — з іншого.* Ці неотериторіальності часто-густо є штучними, залишковими, архаїчними; тільки це архаїзми з цілком актуальною функцією, з нашою сучасною манерою "брикетувати", розграфляти, знову вводити фрагменти коду, воскрешати в них старі, уникати псевдокодів або жаргонів. Неоархаїзми, згідно з формулою Едгара Морена. Вони є надзвичайно складними та варійованими, ці сучасні територіальності. Одні — є радше фольклорними, але репрезентують не менше соціальних та на разі політичних сил (гравці у м'яча — самогонники, побіжно, через стародавніх воїнів). Інші являють собою анклави, архаїзм яких може так само добре живити сучасний фашизм, як і вивільнювати революційний заряд (етнічні меншини, баскська проблема, ірланські католики, індіанські резервації). Деякі формуються немовби спонтанно, у самому плині руху детериторизації (територіальності кварталів, великі системи, "банди"). Інші зорганізовані, або ними опікується держава, навіть якщо вони обертаються проти неї й становлять для неї серйозні проблеми (регіоналізм, націоналізм). Фашистська держава, поза сумнівом, була найфантастичнішою у капіталізмі спробою економічної та політичної ретериторизації. Але соціалістична держава також має свої власні меншини, свої власні територіальності, які перебудовуються проти неї або які вона породжує й зорганізовує (російський націоналізм, територіальність партії: пролетаріат зміг утворитися як клас лише на грунті штучних неотериторіальностей; паралельно — буржуазія ретериторизується іноді у найархаїчніших формах). Славнозвісна персоналізація влади постає як територіальність, яка дублює детериторизацію машини. Якщо правильно, що функція сучасної держави — це регулювання декодованих, детериторизованих потоків, то один з принципових аспектів цієї функції полягає в ретериторизації з тим, щоб завадити декодованим потокам утікати світ за очі від соціальної аксіоматики. Іноді виникає враження, що потоки капіталів

охоче заслали б один одного на Місяць, якби там не було капіталістичної держави, щоб повернути їх на Землю. Наприклад: детериторизація потоків фінансування, але ретериторизація владою купівлі та засобів платежу (роль центральних банків). Або ж рух детериторизації, який іде від центру до периферії, супроводжується єдиною периферійною ретериторизацією, свого роду економічним та політичним самоцентралізуванням периферії, чи то у модерністських формах соціалізму або державного капіталізму, чи то в архаїчній формі місцевих деспотів. На межі неможливо розрізнити детериторизацію та ретериторизацію, які захоплені одна одною або схожі на лицьовий та зворотний боки одного й того самого процесу.

Цей головний аспект державного регулювання пояснюється ще краще, якщо помічають, що він грунтується безпосередньо в економічній та соціальній аксіоматиці капіталізму як такій. Якраз саме поєднання детериторизованих потоків окреслює архаїчні або штучні неотериторизації. Маркс показав, яким було підгрунтя політичної економії у вузькому розумінні: відкриття суб'єктивної абстрактної сутності багатства у праці або виробництві, можна було б також сказати — у бажанні. (Коли Адам Сміт заперечив будь-яке визначення творчої діяльності багатства й розглядав просто працю — не промислову працю, не комерційну працю, не сільськогосподарську, але всі різновиди діяльності без винятку — абстрактну всезагальність творчої діяльності багатств, — це, на думку Маркса, був великий крок уперед[1].) З приводу великого руху декодування або детериторизації: природу багатства більше не шукають в об'єкті, у зовнішніх умовах — територіальній або деспотичній машині. Але Маркс одразу додає: це по суті "цинічне" відкриття виявляється виправленим *нео*-територизацією як *нео*-фашизмом або *нео*-"облудністю". Виробництво як абстрактна суб'єктивна сутність розкрите лишень у формах власності, які її наново об'єктивують, які її відчужують, ретериторизуючи. Не тільки меркантилісти, передчуваючи суб'єктивну природу багатства, визначили його як особливу діяльність, ще пов'язану з деспотичною машиною — "виготувальницею грошей", не тільки фізіократи, які штовхають це передчуття ще далі, пов'язали суб'єктивну діяльність з територіальною або ретериторизованою машиною у формі землеробства та земельно: власності. Але навіть Адам Сміт відкриває велику сутність багатства, абстрактну та суб'єктивну, промислову та детериторизовану, лише ретериторизуючи її одразу ж у власності, позбавленій засобів виробництва. (І з цього приводу не можна сказати, що власність, іменована суспільною, змінює напрямок цього руху.) Понад те, якщо більше йдеться про те, щоб робити не історію політичної економії, але реальну історію відповідного суспільства, краще буде зрозуміло, чому капіталізм не перестає ретериторизувати те, що він

---

1 Див.: *Маркс К.* Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К Енгельс Ф. З ранніх творів. — М., 1956.

детериторизував з перших рук. Саме у "Капіталі" Маркс аналізує істинне підгрунтя подвійного руху: з одного боку, капіталізм може діяти, лише безперервно розвиваючи суб'єктивну сутність абстрактного багатства, виробництво задля виробництва, тобто "виробництво як самоціль, абсолютний розвиток соціальної продуктивності праці", але, з іншого боку та водночас, він може робити це лишень у рамках власної обмеженої мети, як певний спосіб виробництва, "виробництва задля капіталу", "видобуваючи користь з існуючого капіталу"[1]. У першому аспекті капіталізм не перестає долати власні межі, детериторизуючи дедалі більше, "розширюючися у всезагальній космополітичній енергії, яка повалює будь-який бар'єр та будь-який зв'язок", але у другому аспекті, строго доповняльному, капіталізм не перестає мати межі та бар'єри, внутрішні для нього, іманентні й саме тому, що вони іманентні, які припиняють подолання, лише відтворюючи себе у розширеному масштабі. (Це — завжди більше, ніж локальна, світова та планетарна ретериторизація.) Саме тому закон тенденції до занепаду, — тобто межі ніколи не досяжні, позаяк вона завжди є подоланою й завжди відтвореною, — видається нам таким, що має як наслідок і навіть як безпосередній прояв одночасність двох рухів — детериторизації та ретериторизації.

З цього випливає важливий результат. Адже соціальна аксіоматика сучасних суспільств потрапила між двох полюсів і не перестає коливатися від одного полюса до іншого. Народжені з декодування та детериторизації, на руїнах деспотичної машини, ці суспільства потрапили між Urstaat, яку вони хотіли б воскресити як надкодувальну та ретериторизувальну єдність, та розбурханими потоками, які тягнуть їх до абсолютного порогу. Вони знову кодують — що є сили за допомоги світової диктатури, місцевих диктаторів та всемогутньої поліції, й водночас вони ж декодують або дозволяють декодувати поточні кількості своїх капіталів та свого населення. Вони потрапили між двох напрямків: архаїзму та футуризму, неоархаїзму та ексфутуризму, параної та шизофренії. Вони коливаються між двох полюсів: параноїдального деспотичного знаку, знаку-означального деспота, який вони намагаються реанімувати як єдність коду, та знаку-фігури шизофреника як єдності шизоїдного декодованого потоку, знаку-межі або потоку-перериванчастості. На одному вони затягують гайки, а на іншому — випливають та випромінюються. Вони не перестають одночасно відставати від себе та обганяти себе. Як сумістити ностальгію та необхідність Urstaat з вимогами та неминучістю випромінення потоку? Як зробити так, щоб декодування та детериторизація, що визначають системи, не змушували його втікати по одному або іншому краю, які не улягали б аксіоматиці, змушуючи машини пус-

---

1 Див.: *Маркс К.* Капітал. — Т.3. — Гл. 3.

катися берега (китаєць на горизонті, кубінські ракетні установки, араб — викрадач літаків, викрадення консула, Чорна Пантера, травень 68-го або навіть хіппі, накачані наркотиками, гнівні педікі та ін.). Коливаються між реакційними, параноїдальними надзарядами та таємними, шизофренічними революційними зарядами. Понад те, не знають, як це обернеться з того чи того боку: два двозначних полюси маячні, їх трансформації, спосіб, в який архаїзм або фольклор за тих чи тих обставин можуть бути раптово заряджені небезпечною прогресивною силою. Як це обертається фашистськими або революційними проявами — ось у чому проблема всезагальної маячні, про яку мовчить цілий світ, — передусім та особливо психіатри (вони не мають ідеї з цього приводу, чому вони повинні її мати?). Капіталізм, а також соціалізм немовби розшматовані між деспотичним означальним, яке вони обожнюють, та фігурою шизофреника, яку вони тягнуть за собою. Таким чином, ми маємо право підтримати два попередніх висновки, які здавалися такими, що протидіють один одному. З одного боку, сучасна держава формує істинну переривчастість раніше — стосовно деспотичної держави, у функції здійснення її іманентного становлення, її декодування узагальненого потоку, її аксіоматики, яка замінює її коди та надкоди. Але, з іншого боку, завжди була та є тільки одна держава, Urstaat, деспотичне азійське утворення, яке створює в глибині єдину купюру для всієї історії, оскільки навіть сучасна соціальна аксіоматика може функціювати лише воскрешаючи його як один з полюсів, між якими виявляється її власна переривчастість. Демократія, фашизм або соціалізм — що з них не було одержиме ідеєю Urstaat як неперевершеної моделі? Шеф поліції місцевого диктатора Дювальє називав себе Дезір (бажання).

Просто не одним і тим самим методом щось воскрешається та було породжене. Ми розрізняли три великі соціальні машини, які відповідали дикунам, варварам та цивілізованим людям. Перша — це територіальна машина, яка полягає у кодуванні потоків на цілому тілі землі. Друга — це трансцендентна імперська машина, яка полягає у надкодуванні потоків на цілому тілі деспота та його апарату, Urstaat: вона здійснює перший великий рух детериторизації, але тому, що вона додає свою відому єдність до територіальних співтовариств, які вона зберігає, вподібнюючися до них, надкодуючи їх, привласнюючи додану працю. Третя — це сучасна іманентна машина, яка полягає у декодуванні потоків на цілому тілі капіталу-грошей: вона зреалізувала іманентність, вона зробила конкретним абстрактне як таке, штучне — природним, замінюючи територіальні коди та деспотичний надкод аксіоматикою декодованих потоків та регулюванням цих потоків; вона здійснює другий великий рух

детериторизації, але цього разу тому, що вона не дозволяє існувати кодам та надкодам. Проте те, чому вона не дає існувати, вона знову знаходить своїми власними оригінальними засобами; вона ретериторизує там, де втратила територіальності, вона створює нові архаїзми там, де зруйнувала старі, — й вони об'єднуються. Історик скаже: ні, сучасна держава, її бюрократія, її технократія не схожі на стародавню деспотичну державу. Очевидно, тому, що йдеться про ретериторизацію декодованих потоків в одному випадку, натомість в іншому випадку йдеться про надкодування територіальних потоків. Парадокс у тому, що капіталізм використовує Urstaat, щоб здійснити свої ретериторизації. Але незворушна сучасна аксіоматика в глибині своєї іманентності відтворює трансцендентну Urstaat як свою межу, що стала внутрішньою, або один з полюсів, між яких вона приречена розгойдуватися. Й під її незворушним та цинічним характером там працюють гігантські сили, які формують інший полюс аксіоматики, його пригоди, провали, шанси висадити те, що вона декодує, по той бік стіни своїх іманентних регулювань, як і своїх трансцендентних відроджень. Кожний тип соціальної машини здійснює певний різновид *репрезентації*, елементи якого організовуються на поверхні соціуму: система коннотацій-конективів у дикунській територіальній машині, яка відповідає кодуванню потоків; система субординації-диз'юнкції у варварській деспотичній машині, яка відповідає надкодуванню; система координації-кон'юнкції у цивілізованій капіталістичній машині, яка відповідає декодуванню потоків. Детериторизація, аксіоматика та ретериторизація — такими є три елементи поверхні репрезентації бажання в сучасному соціумі. Ми знову звертаємося тоді до питання: яким є у кожному випадку відношення соціального виробництва та виробництва бажання, що вони, як було сказано, завжди ідентичні за природою, але також і відмінні за режимом? Чи можливо, щоб природна ідентичність була б не у режимі сучасного капіталістичного представництва, оскільки вона там реалізується "повсюдно" в іманентності, а у плиненні декодованих потоків? Але також, щоб відмінність режиму була б там найбільшою й щоб це представництво здійснювало на бажанні операцію репресії-витіснення більш сильну, ніж будь-яка інша, оскільки за допомоги іманентності та декодування антивиробництво поширилося через усе виробництво, замість того, щоб залишитися локалізованим у системі, вивільнюючи фантастичний інстинкт смерті, який тепер просякає й знищує бажання? Й що це за смерть, яка завжди виникає зсередини, але яка повинна надійти ззовні — і яка за капіталізму виникає з тим більшою силою, чим гірше бачать те, що це за "ззовні", яке продукує її? Коротше, загальна теорія суспільства — це узагальнена теорія потоків; саме в такій функції потрібно оцінювати відно-

шення соціального виробництва та виробництва бажання, варіанти цього відношення у кожному випадку, межі цього відношення в капіталістичній системі.

* * *

У територіальній або навіть деспотичній машині економічне соціальне відтворення ніколи не є незалежним від людського відтворення, від соціальної форми цього людського відтворення. Отже, сім'я є відкритою практикою, стратегією, яка співіснує із соціальним полем; відносини спадковості та союзу є визначальними або радше "призначеними для панування". Що є відзначеним, вписаним у соціум, справді, так це безпосередньо виробники (або невиробники) стосовно суспільного становища їхньої сім'ї та їхнього становища у сім'ї. Процес відтворення не є безпосередньо економічним, але відбувається завдяки неекономічним чинникам спорідненості. Це має рацію не тільки стосовно територіальної машини та локальних груп, які визначають місце кожного в економічному соціальному відтворенні за його суспільним становищем з точки зору союзів та спадковостей, але також і стосовно деспотичної машини, яка їх подвоює за допомоги відносин нового союзу та безпосередньої спадковості (звідси роль сім'ї князя в деспотичному надкодуванні та "династії", хоч би якими були зміни, невизначеності, які завжди вписуються в одну й ту саму категорію нового союзу). Їх більше зовсім немає в капіталістичній системі. Репрезентація не стосується більше окремого суб'єкта, але самої виробничої діяльності. Соціум як ціле тіло став безпосередньо економічним як капітал-гроші; він не терпить ніякого іншого передбачуваного. Те, що вписане або відзначене, не є більше виробниками або невиробниками, але силами та засобами виробництва як абстрактні кількості, які справді стають конкретними в установленні їхніх відносин або з'єднань: сила праці або капіталу, постійний капітал або капітал змінний, капітал спадковості або союзу... Саме капітал перебрав на себе відносини союзу та спадковості Настала приватизація сім'ї, через яку вона перестає надавати свою соціальну форму економічному відтворенню: вона немовби дезінвестована, розташована поза полем; кажучи словами Арістотеля, вона не більш ніж форма матерії або людського матеріалу, яка виявляється підпорядкованою автономній соціальній формі економічного відтворення й посідає місце, яке остання їй відводить. Тобто елементи виробництва та антивиробництва не відтворюються, як самі люди, але знаходять у них легкий матеріал, який форма економічного відтворення переорганізовує в цілком відмітну від способу людського відтворення. Саме тому, що вона є приватизованою, поставленою поза полем, форма матеріалу

або людського відтворення породжує людей, яких не важко зробити рівними між собою; але у самому полі форма соціального економічного відтворення вже перетворила форму матеріалу, щоб породити там, де потрібно, капіталіста як функцію, похідну від капіталу, — робітника як функцію, похідну від робочої сили тощо таким чином, що сім'я заздалегідь виявляється переоблаштованою розстановкою (саме у цьому розумінні сегрегація є єдиним джерелом рівності...).

Це розташування сім'ї поза соціальним полем є також найбільшим соціальним шансом. Позаяк це — умова, за якої все соціальне поле невдовзі може *поширитися* на сім'ю. Індивіди спочатку є соціальними особистостями, тобто функціями, похідними від абстрактних кількостей; вони самі стають конкретними в установленні відносин або аксіоматики цих величин, в їхніх кон'юнкціях. Це — мов конфігурація або образи, вироблені знаками-межами, переривчастостями-потоками, чистими "образами" капіталізму: капіталізм як персоніфікований капітал, тобто як функція, похідна від потоку капіталу, робітник як персоніфікована робоча сила, функція, похідна від потоку праці. Так капіталізм наповнює образи свого іманентного поля: навіть зубожіння, відчай, бунт та, з іншого боку, насилля та пригноблення капіталом стають образами зубожіння, відчаю, бунту, насилля або пригноблення. Але, починаючи з неметафоричних образів або переривчастостей-потоків, які їх продукують, ці образи самі будуть такими, що відображають та відтворюють лише людський матеріал, чия специфічна форма відтворення тяжіє до виходу із соціального поля, яке, проте, його визначає. Приватні особи, отже, є образами другого порядку, образами образів, тобто *симулякрами*, які отримують, таким чином, здатність репрезентувати образ першого порядку — соціальні особистості. Ці приватні особи формально визначені у місці обмеженої сім'ї як батько, матір, дитина. Але замість того, щоб ця сім'я була б стратегією, яка через союзи та спадковості відкривається на все соціальне поле, співіснувала б з ним і переоблаштовувала свої координати, вона є не більш, як то кажуть, ніж проста тактика, на якій замикається соціальне поле, до якої воно застосовує свої автономні вимоги відтворення та якою воно переоблаштовує всі її розміри. Союзи та спадковості не проходять більше через людей, але через гроші; тоді сім'я стає мікрокосмом, здатним виразити те, чим вона більше не керує. У певному розумінні ситуація не змінилася; оскільки через сім'ю інвестується тільки соціальне, економічне, політичне та культурне поле, його перервності та потоки. Приватні особи є ілюзією, образами образів або похідними похідних. Але, з іншого боку, все змінилося, позаяк сім'я, замість того, щоб створювати й розвивати домінуючі чинники соціального відтворення,

задовольняється застосуванням і розвитком цих чинників у своєму власному модусі відтворення. Батько, матір, дитина, таким чином, стають симулякрами образів капіталу ("Мес'є Капітал, Мадам Земля" та їхня дитина — Робітник...), ось чому ці образи більше не визнаються у бажанні, призначеному тільки до інвестиції симулякрів. Сімейні визначення стають додатком соціальної аксіоматики. Сім'я стає підсоюзом, на який накладається союз соціального поля. Як *кожний* має батька та матір на приватних підставах, так і розподільчий підсоюз стимулює для кожного колективний союз соціальних особистостей, чіпляє до них царину й переплутує образи. Все обмежується трикутником "батько — матір — дитина", який резонує, відповідаючи "тато-неня" кожного разу, коли його стимулюють образами капіталу. Коротше, Едіп приходить: він народжується у капіталістичній системі накладання соціальних образів першого порядку на приватні сімейні образи другого порядку. Він є союзом прибуття, який відповідає союзові відправлення соціально детермінованого. Він — наше особисте колоніальне утворення, яке відповідає формі соціальної суверенності. Всі ми — маленькі колонії, а Едіп нас колонізує. Коли сім'я перестає бути єдністю виробництва та антивиробництва, коли кон'юнкція знову здобуває в ній сенс простої єдності споживання, то ми споживаємо завдяки "батьку — матері". У вихідному союзі є господар, начальник, кюре, поліцай, збирач податків, солдат, робітник, усі машини та територіальності, всі соціальні образи нашого суспільства; але у кінцевому союзі, на межі, існують лише тато, неня та я, деспотичний знак, прийнятий батьком, залишкова територіальність, перебрана на себе матір'ю, та розділене, розрізане, кастроване *Я*. Ця операція накладання, складання або докладання, чи не це змусило Лакана, який добровільно виказує таємницю психоаналізу як застосованої аксіоматики, сказати: "все, що видається діючим, більш вільним у тому, що називають аналітичним діалогом, фактично залежить від підгрунтя, цілком вільного стосовно кількох сутнісних та формалізованих зчленувань"[1]. Все наперед створене, влаштоване заздалегідь. Соціальне поле, де кожний діє та страждає як колективний агент висловлювання, агент виробництва та антивиробництва, задовольняється Едіпом, де кожний тепер затиснений у своєму кутку, відсічений по лінії, яка розділяє його на суб'єкта, що висловлюється, та суб'єкта індивідуальних висловлювань. Суб'єкт, що висловлюється, — це соціальна особистість, а суб'єкт висловлювання — приватна особа. Отже, це твій батько, отже, це твоя матір, отже, це ти: сімейна кон'юнкція походить з капіталістичних кон'юнкцій, в тій іпостасі, в якій вони застосовуються до приватних осіб. "Бать-

1 *Lacan J.* Lettres de l'ecole freudienne (7 mars 1970).

ко — матір — я" — їх знаходять скрізь, оскільки до них усе докладене. Царство образів — таким є новий спосіб, за допомоги якого капіталізм використовує шизофреніків і відводить потоки: складові образи, образи, що обмежуються образами, так, щоб до кінця операції маленьке *"я"* кожного, співвіднесене зі своїм батьком-матір'ю, було б справді центром світу. Значно прихованішим, ніж підземне царство фетишів землі або небесне царство ідолів деспота, — ось нашестя едіпівсько-нарцисичної машини: "Більше ні гліфів, ні ієрогліфів... ми воліємо об'єктивної реальності, реальної... тобто ідеї Кодака... Для кожної людини, кожної жінки світ — це не більш ніж оточення абсолютного маленького образу цієї людини або цієї жінки... Образ! Кодак-мить у всезагальному фільмі миттєвостей"[1]. Кожний — як триангульований мікрокосм, нарцисичне *Я* змішується з едіпівським суб'єктом.

Едіп як кінцева зупинка — це, врешті-решт, дуже проста операція, справді легко формалізована. Проте вона розпочинає всезагальну історію. Ми бачили, в якому розумінні шизофренія була *абсолютною межею* будь-якого суспільства, оскільки вона передає декодовані та детериторизовані потоки, які повертає виробництву бажання "на межі" будь-якого соціального виробництва. І капіталізм — *відносна межа* будь-якого суспільства, оскільки він аксіоматизує декодовані потоки. Тому капіталізм знаходить у шизофренії свою власну *зовнішню межу*, яку він не перестає виштовхувати й заклинати, натомість сам продукує свої *іманентні межі*, які безнастанно зміщує й розширює. Але зміщеної *внутрішньої межі* капіталізм потребує ще і в іншому вигляді: саме для того, щоб нейтралізувати або відштовхнути зовнішню абсолютну межу, шизофренічну межу, він потребує її інтеріоризації, цього разу обмежуючи її, пропускаючи її не між соціальним виробництвом та виробництвом бажання, яке від нього відокремлюється, але всередину соціального виробництва, між формою соціального відтворення та формою відтворення сімейного, яким воно обмежується, між соціальним союзом та приватним підсоюзом, до якого він застосовується. Едіп є цією зміщеною або інтеріоризованою межею, бажанням піддатися їй. Едіпівський трикутник є особистою та приватною соціальною територіальністю, яка відповідає всім зусиллям соціальної ретериторизації капіталізму. Зміщена межа, оскільки це зміщена репрезентація бажання, — таким завжди був Едіп для всієї формації. Але у примітивних формаціях ця межа залишається незайнятою, навіть тією мірою, якою потоки є кодованими і дія союзів та спадковостей підтримує великі сім'ї у масштабі визначень соціального поля, перешкоджаючи будь-

1 *Lawrence D.H.* Art et moralité // Eros et les chiens. — P.: Ed. Bourgois, 1925. — P.48 — 50.

якому вторинному накладанню цього на той. У деспотичних формаціях едіпівська межа зайнята, зайнята символічно, але не тим, хто живе або проживає, тією мірою, якою імператорський інцест здійснює надкодування, яке, у свою чергу, перелітає через усе соціальне поле (репрезентація, що витісняє): формальні операції накладання, екстраполяції тощо, які пізніше належатимуть Едіпові, вже окреслюються, але у символічному просторі, де об'єкт утворюється згори. Лишень у капіталістичній формації едіпівська межа виявляється не тільки зайнятою, але населеною та облаштованою в тому розумінні, що соціальні образи, створені декодованими потоками, справді задовольняються обмеженими сімейними образами, інвестованими бажанням. Саме у цій точці уявлюваного й створюється Едіп одночасно з тим, як він *завершує свою міграцію* в елементах углиб репрезентації: *переміщене репрезентоване слово стало як таке репрезентантом бажання*. Він іде, отже, від себе, позаяк це становлення або підгрунтя не створюється в уявлюваних різновидах у попередніх соціальних формаціях, оскільки уявлюваний Едіп завершує таке становлення, але не навпаки. Едіп приходить не потоком лайна або плином інцесту, але декодованими потоками капіталу-грошей. Плин інцесту та лайна є похідним від нього лише вторинно, тією мірою, якою вони забирають своїм плином цих приватних осіб, якими потоки капіталу задовольняються або на які поширюються (звідси складна генеза, зовсім здеформована у психоаналітичному рівнянні "гроші = лайно": справді, йдеться про систему збігів або сполучень, похідних і таких, що мають місце між декодованими потоками).

В Едіпі ми бачимо стиснене повторення трьох держав або трьох машин. Оскільки він готується у територіальній машині як незайнята порожня межа. У деспотичній машині він формується як межа, зайнята символічно. Але наповнюється та здійснюється він, коли стає уявлюваним Едіпом капіталістичної машини. Машина деспотична зберігала примітивні територіальності, а машина капіталістична воскрешає Urstaat як один з полюсів своєї аксіоматики, вона робить з деспота один із своїх образів. Ось чому Едіп об'єднує все, що знову відшукується в Едіпі, який є результатом всезагальної історії, але в єдиному розумінні, в якому він уже є капіталізмом. Ось весь шерег — *фетиші, ідоли, образи* та *симулякри*: територіальні фетиші, деспотичні ідоли або символи — всі знову захоплені образами капіталізму, який їх підштовхує й переносить до Едіпового симулякра. Представник локальної групи — з Лаєм, територіальності — з Іокастою, деспота — із самим Едіпом: "строкате зображення всього, у що коли-небудь вірили". Не дивно, що Фрейд шукав у Софокла центральний образ Едіпа-деспота, міф, що став трагедією, щоб змусити її випромінювати у двох протилежних напрямках — ритуально-

первісному напрямку "Тотему та табу" та приватному напрямку сучасної людини, яка бачить сон (Едіп може бути міфом, трагедією, сновидінням: він завжди виражає зміщення межі). Едіпа не існувало б зовсім, якби символічне становище об'єкта згори, у деспотичній машині, не вможливило спочатку операції згинання та накладання, які його утворюють у сучасному полі: причину триангуляції. Звідси надзвичайна важливість, але також і невизначеність, нерозв'язність найдоглибніше новаторської тези в психоаналізі, який пропускає зміщену межу між символічним та уявним, між символічною кастрацією та уявлюваним Едіпом. Оскільки кастрація у порядку деспотичного означального як закон деспота або дії об'єкта згори є насправді формальною умовою едіпівських образів, які розгорнуться в іманентному полі, що дозволяє виявити зменшення означального. Я приходжу до бажання, коли я досягаю кастрації!.. Що означає рівняння "бажання=кастрація", крім справді дивовижної операції, яка полягає у переміщенні бажання під закон деспота, введенні його у доглибність нестачі й спасінні нас від Едіпа у фантастичній регресії? Фантастичній та геніальній регресії: потрібно було її зробити, "ніхто мені не зарадив", як говорить Лакан, щоб звільнитися від гніту Едіпа й привести його до моменту самокритики. Але це нагадує історію учасників Опору, які, бажаючи зруйнувати пілон, так добре врівноважили вагу скульптури, що пілон підстрибнув і знову завалився у свою яму. Від символічного до уявного, від кастрації до Едіпа, від деспотичного віку до капіталізму — маємо прогрес навпаки, який змушує відступати об'єкт згори, що перелітає й надкодує, поступається місцем соціальному іманентному полю, де декодовані потоки продукують образи й їх зменшують. Звідси два аспекти означального — загороджений трансцендентний об'єкт, взятий у максимумі, який розподіляє нестачу, та іманентна система відносин між мінімальними елементами, які наповнюють поле, наперед призначене до відкриття (потрошку, немовби слідуючи традиції, переходять від Парменідового буття до атомів Демокріта).

Дедалі більш одухотворений трансцендентний об'єкт, дедалі більш іманентний для поля сил, дедалі більш інтеріоризований: такою є еволюція безконечного боргу — через католицизм, відтак — Реформацію. Надзвичайне одухотворення деспотичної держави, надзвичайна інтеріоризація капіталістичного поля визначають нещасну свідомість. Вона не є протилежною цинізмові; у приватних осіб вона є корелятом цинізму осіб соціальних. Усі соціальні прийоми нещасної свідомості — що їх Ніцше, а згодом Лоуренс та Міллер проаналізували, щоб визначити цивілізовану європейську людину, — царство образів та гіпнозу, заціпеніння, яке вони поширюють, — ненависть до життя, до всього вільного, що відбувається та плине; всезагальне

випромінення інстинкту смерті — депресія, винуватість, використовувана як засіб зараження, цілунок вампіра: чи не соромно тобі бути щасливим? Наслідуй мій приклад, я не полишу тебе, доки ти не скажеш "це моя провина", о паскудна заразо депресій, невроз як єдина хвороба, яка полягає в тому, щоб робити хворими інших, — дозволена структура: нехай я можу обдурити, вкрасти, перерізати пельку, вбити! — але в ім'я соціального порядку, й нехай "тато-неня" пишаються мною, — подвійний напрямок, заданий у злопам'ятності, обертанні проти себе й випадах проти іншого: батько мертвий, це моя провина, хто його вбив? це твоя провина, це єврей, араб, китаєць — усі засоби расизму та сегрегації, — брутальне бажання бути коханим, рюмсання з приводу власної недостатності, боязні не бути "зрозумілим", і водночас доведення сексуальності до "брутальної маленької таємниці", вся ця *психологія священика*, — немає жодного з цих методів, який не знайшов би в Едіпі своє живильне середовище та свою поживу. Немає жодного з цих методів, який не використовується й не розвивається в психоаналізі: останній — як нове перевтілення "аскетичного ідеалу". Ще раз — не психоаналіз винайшов Едіпа: він лише дав йому останню територіальність, канапу, та останній закон, деспота-аналітика та збирача грошей. Але матір як симулякр територіальності та батько як симулякр деспотичного закону з відрізаним, розколотим, кастрованим *Я* є продуктами капіталізму тією мірою, якою він проводить операцію, що не має еквівалентів в інших соціальних формаціях. Скрізь в інших місцях сімейне становище є лише стимулом для інвестиції соціального поля бажанням: сімейні образи функціюють, лише виходячи на соціальні образи, з якими вони з'єднуються або зустрічаються у ході боротьби та компромісів; відтак те, що інвестовано через купюри та сегменти родин, є економічними, політичними, культурними вилученнями з поля, в яке вони занурені (див. шизоаналіз ндембу). Те саме й у периферійних зонах капіталізму, де зусилля, здійснене колонізатором для едіпізації тубільця, африканського Едіпа, перебуває у протиріччі з розколом сім'ї по лініях експлуатації та соціального пригноблення. Але саме у слабкому центрі капіталізму, у поміркованих буржуазних регіонах колонія стає особистою та приватною, внутрішньою для кожного: тоді потік інвестицій бажання, який іде від сімейного стимула до соціальної організації (або дезорганізації), виявляється у деякому роді *знову відкритим завдяки припливові*, який поступається соціальною інвестицією інвестиції сімейній як псевдоорганізатору. Сім'я стає місцем утримування й резонансу всіх соціальних визначень. Вона належить реакційній інвестиції капіталістичного поля для накладання всіх соціальних образів на симулякри скороченої сім'ї таким чином, що скрізь, хоч куди

потикнешся, знайдеш лише "батька — матір": це едіпівське загнивання, що причепилося до нашої шкіри. Так, я бажав свою матір і я хотів убити свого батька; єдиний суб'єкт висловлювання, Едіп, суб'єкт всіх приватних капіталістичних виразів, між двох купюр — накладання та кастрації.

Маркс говорив: заслуга Лютера полягає у визначенні сутності релігії не з боку об'єкта, але як внутрішньої релігійності; заслуга Адама Сміта та Рікардо — у визначенні сутності або природи багатства не як об'єктивної природної, але як абстрактної суб'єктивної та детериторизованої сутності, *виробничої діяльності загалом*. Але оскільки це визначення відбувається за умов капіталізму, вони знов об'єктивують сутність, відчужують її та її ретериторизують, цього разу у формі приватної власності на засоби виробництва. Відтак капіталізм є, поза сумнівом, усезагальним для всього суспільства, але тільки тією мірою, якою він здатний критикувати сам себе до певного моменту, тобто критикувати методи, якими він знову пов'язує те, що мало у ньому тенденцію звільнитися й вільно виявитися. Те ж саме треба сказати про Фрейда: його велич — у визначенні сутності або природи бажання не стосовно об'єктів, цілей або навіть витоків (територій), але як абстрактної суб'єктивної сутності, *лібідо* або сексуальності. Тільки цю сутність він ще відносить до сім'ї як останньої територіальності приватної людини (звідси ситуація Едіпа, спочатку маргінальна у "Трьох есе", яка відтак дедалі більше знову замикається на бажанні). Все відбувається так, немовби Фрейд просив вибачити його за глибоке відкриття сексуальності, говорячи нам: принаймні це не вийде поза межі сім'ї! Брутальна маленька таємниця замість великого, широкого побачення. Сімейне накладання замість похідного бажання. Замість великих декодованих потоків — маленькі рекодовані струмочки у ліжку матусі. Інтеріоризація — замість нового зв'язку із зовнішнім. Через психоаналіз саме дискурс нещасної свідомості та винуватості вивищується й знаходить собі поживу (це те, що називають лікуванням). І принаймні за двома пунктами Фрейд виправдовує провину зовнішньої реальної родини, аби краще їх інтеріоризувати — і родину — в її найменшому члені — у дитині. Спосіб, яким він здійснює автономне витіснення, незалежне від придушення, спосіб, яким він відмовляє темі спокуси дитини дорослим, щоб замінити її індивідуальним фантазмом, який робить реальних батьків такими безневинними або навіть жертвами. Оскільки потрібно, щоб родина з'явилася у двох формах: в одній — де вона, поза сумнівом, винувата, але тільки у тому вигляді, в якому дитина її переживає інтенсивно, внутрішньо та в якому змішується з власною винуватістю; в іншій — де вона стає інстанцією відповідальності, перед якою винувата дитина й стосовно якої роблять відповідальним дорослого (Едіп

як хвороба та як здоров'я, родина як чинник відчуження та як агент зняття відчуження, хоча б у спосіб, яким вона відновлюється у трансфері). Це те, про що Фуко написав пречудові сторінки: притаманний психоаналізові фаміліалізм не так зруйнував класичну психіатрію, як її увінчав. Після шаленця землі та шаленця деспота — шаленець сім'ї; те, що психіатрія XIX сторіччя хотіла зорганізувати в лікарні, — "імперативна фікція родини", батько-розум та шаленець-підліток, батьки, які самі хворі від дитинства, — все це знаходить своє завершення поза лікарнею — у психоаналізі та кабінеті психоаналітика. Фрейд — це Лютер або Адам Сміт психіатрії. Він мобілізує всі ресурси міфу, трагедії, сновидіння, щоб знову закувати бажання, цього разу зсередини: приватний театр. Так, проте, Едіп є всезагальним бажання, продуктом усезагальної історії — але за умови, яка не дотримана Фрейдом: нехай Едіп буде здатний, принаймні до певного моменту, займатися самокритикою. Всезагальна історія є лише теологією, якщо вона не завойовує умови своєї випадковості, своєї однинності, своєї іронії та своєї власної критики. Відкрити у сімейному накладанні природу соціальних інвестицій несвідомого. Відкрити в індивідуальному фантазмі природу фантазмів групи. Або, що одне й те саме, просунути симулякр до того щабля, де він перестає бути образом образу, щоб знайти абстрактні фігури, шизопотоки, які він приховано містить у собі. Замінити часткового суб'єкта кастрації на розколотого суб'єкта висловлювання та суб'єкта змісту висловлювання, відсилаючи лише до двох порядків особистих образів — колективних агентів, які відсилають з власної ініціативи до машинних устроїв. Перевести театр репрезентації у розряд виробництва бажання — ось завдання шизоаналізу.

глава 4

вступ до шизоаналізу

Що є первинним — курка чи яйце, а також — батько з матір'ю чи дитина? Психоаналіз виходить з того, що першою була дитина (батько хворий лише на власне дитинство), але він водночас змушений постулювати батьківське передіснування (дитина існує лише стосовно батька та матері). Це добре видно на прикладі первинного становища батька орди. Сам Едіп нічого не значив би без ідентифікації батьків стосовно дітей; і ніяк не можна приховати, що все починається у голові батька: адже ти хочеш убити мене, ти хочеш спати зі своєю матір'ю?.. Це передусім ідея батька: таким є Лай. Саме батько вчиняє пекельний гвалт і апелює до закону (мати радше поблажлива: не треба з цього робити лемент, це сон, територизація...). Дуже добре сказав Леві-Строс: "Вихідний мотив світу референції полягає в інцесті з матір'ю; цією провиною обтяжений герой. Проте цією провиною, схоже, особливо обтяжена свідомість батька, який бажає смерті своєму синові й силкується її спровокувати... Врешті-решт батько являє собою єдиний образ винуватого — винуватого у бажанні помститися. Й саме він буде вбитий. Ця примітна індиферентність перед лицем інцесту з'являється в інших міфах"[1]. *Едіп являє собою ідею дорослого параноїка до того, як стати інфантильним почуттям невротика.* Таким чином, психоаналізові вже важко вибратися з безконечної регресії: батько повинен був бути дитиною, але міг нею бути лише стосовно іншого батька.

Як починається маячня? Можливо, кіно було б здатне вловити цей рух шаленства, саме тому, що воно не є аналітичним і регресивним, а досліджує глобальне поле співіснування. Стрічка Ніколя Рея, покликана репрезентувати утворення маячні на гормональному грунті: виснажений батько, викладач коледжу, який додатково працює на зупинці радіо-таксі,

---

1 *Levi Strauss C.* Le Cru et le cuit. — P.: Plon, 1964. — P.56.

лікується від серцевого захворювання. Він починає марити про систему освіти *загалом*, про необхідність відновити чистоту *раси*, про спасіння морального та громадського порядку, відтак переходить до *релігії*, своєчасності повернення до Біблії, Авраама... Але що він зробив, Авраам? Слухай, саме він убив чи хотів убити свого батька, й, можливо, єдиною помилкою Бога було те, що він зупинив його руку. Але він, герой стрічки, чи не був він сам сином? Слухай, слухай... Стрічка дуже добре показує, на сором психіатрам, що будь-яка маячня від самого початку являє собою інвестицію соціального, економічного, політичного, культурного, расового та расистського, педагогічного, релігійного поля: той, хто марить, застосовує до своєї сім'ї та свого сина маячню, що переповнює його з усіх боків. Жозеф Габель, який описує параноїдальну маячню сильно вираженого політико-еротичного й соціально-реформаторського змісту, вважає за можливе сказати, що подібний випадок все ще рідкість і, крім того, його джерела невідновлювані[1]. Проте очевидно, що немає жодної маячні, яка не мала б найвищою мірою цієї риси й не була б економічною, політичною тощо за походженням, раніше її перемолов психіатричний та психоаналітичний млин. І не Шреберові це спростовувати (ні його батькові, винахідникові пангімнастикону та всезагальної педагогічної системи). Отже, все змінюється: безконечна регресія примушує нас постулювати примат батька, але примат завжди відносний і гіпотетичний, який уводить нас у безконечність, якщо не у стрибок у становище безперечно першого батька; але ясно, що точка зору регресії — плід абстракції. Коли ми говоримо: батько є первинним стосовно дитини, це судження, само по собі позбавлене сенсу: соціальні інвестиції є первинними стосовно інвестицій сімейних, які народжуються тільки від їх застосування або суміщення. Сказати, що батько є первинним стосовно дитини, — значить сказати, що інвестиція бажання — це, у першу чергу, інвестиція соціального поля, в яке занурені батько й дитина, занурені водночас. Ще раз звернемося до прикладу жителів Маркізьких островів, розглядуваних Кардинером: він розрізняє харчову занепокоєність дорослого, пов'язану з ендемічним голодом, і харчову занепокоєність дитини, пов'язану з дефіцитом материнської турботи[2]. Не можна не тільки вивести перше з другого, але навіть вважати, як це робить Кардинер, що соціальна інвестиція, відповідна першому, з'являється *після* дитячої сімейної інвестиції другого. Оскільки те, що інвестоване у другому, — це вже визначення соціального поля, а саме — брак жінок, який пояснює те, що дорослі

1 *Gabel J.* Delire politique chez un paranoide // L'Evolution psychiatrique. — 1952. — № 2.

2 *Kardiner A.* The Individual and his Society. — N.Y.: Columbia University Press, 1939. — P.233 sq. (Стосовно двох можливих шляхів — від дитини до дорослого або від дорослого до дитини — див. коментарі М.Дюфрена: *Dufrenne M.* La Personnalité de base. — P.: PUF, 1953. — P.287 — 320.

не менш, ніж діти, "їх потребують". Коротше кажучи, те, що дитина інвестує за допомоги дитячого досвіду, — це вже перервності та потоки соціального поля в його цілісності, потоки жінок та продуктів, реєстрацій та розподілів. Дорослий ніколи не буває послідком дитини, але обидва вони у сім'ї домагаються визначень поля, в яке вона та вони занурені водночас.

Звідси необхідність підтримати три висновки.

1. З точки зору регресії, яка має лише *гіпотетичний* сенс, саме батько є первинним стосовно дитини. Саме батько-параноїк едіпізує сина. Провина — це ідея, задумана батьком перед тим, як стати внутрішнім відчуттям, що його переживає син. Перша помилка психоаналізу полягає в тому, що він вчиняє так, немовби все починається з дитини. Те, що штовхає психоаналіз до розвитку абсурдної теорії фантазму, згідно з якою батько, мати, їхні реальні вчинки та пристрасті мають бути передусім зрозумілі як "фантазми" дитини (фрейдистська відмова від теми зведення).

2. Регресія, взята абсолютно, виявляється неадекватною тому, що вона нас вміщує у просте відтворення або зародження. Й до того ж з органічним тілом та зорганізованими особистостями вона досягає лишень об'єкта відтворення. Єдина точка зору циклу — *категорична та абсолютна*, оскільки вона досягає виробництва як об'єкт відтворення, тобто у процесі самовідтворення несвідомого (єдність Історії та Природи, *Homo natura* та *Homo historia*). Звичайно, не сексуальність слугує дітонародженню, — це прогресійне або регресійне зародження слугує сексуальності як циклічне явище, за допомоги якого несвідоме, завжди залишаючися суб'єктом, само відтворює себе. Не слід більше у такому випадку питати себе, хто є первинним — батько чи дитина, оскільки таке питання ставиться лишень у рамках фаміліалізму. Справді, батько є первинним стосовно дитини, але тільки тому, що саме соціальна інвестиція є первинною стосовно інвестиції сімейної, — інвестиція соціального поля, в яке батько, дитина, сім'я як підсоюз занурені водночас. Примат соціального поля як завершення інвестиції бажання визначає цикл і стани, які проходить суб'єкт. Друга помилка психоаналізу полягала в тому, що він залишався бранцем зашкарублого фаміліалізму, який засудив його еволюціонувати в єдиному напрямку — регресії або прогресії (навіть психоаналітична концепція повторення залишається бранкою такого напрямку).

3. Нарешті, точка зору суспільства — *розділова* або ж така, що усвідомлює розподіл у циклі. Не саме тільки зародження є вторинним стосовно циклу, але й передача є вторинною стосовно інформації або комунікації. Генетична революція відбулася, коли було відкрито, що не існує передавання потоку, власне кажучи, але є повідомлення коду або аксіоматики, інформативна комбінаторика потоків. Усе це йде від соціального поля: його кодування або його аксіоматика

визначають у ньому спочатку комунікацію несвідомого. Цей феномен комунікації, який Фрейд надибав маргінальним чином — у своїх міркуваннях про окультизм, фактично створює норму й відтіснює на другий план проблеми спадкового передавання, які викликали полеміку між Фрейдом та Юнгом[1]. Виявилося, що у загальному соціальному полі перше, що витісняє син, або повинен витісняти, або намагається витісняти — це *несвідоме батька та матері*. Невдача цього витіснення — ось підгрунтя неврозів. Але ця комунікація несвідомого жодним чином не звідна до сім'ї як першопричини, але має як першопричину спільність соціального поля як об'єкта інвестиції бажання. В усіх відношеннях сім'я ніколи не була означальним, але лише означуваним, спочатку — як стимул функціювання, далі — як сполучник прибуття, нарешті — як посередник або перешкода комунікації.

Якщо сімейна інвестиція є лише залежністю або застосуванням несвідомих інвестицій соціального поля — й якщо це має рацію стосовно дитини не менше, ніж стосовно дорослого; якщо правильно, що дитина через територіальність-мати та закон-тата вже доходить шизування та закодованих, отже кодифікованих, або аксіоматизованих потоків соціального поля, — ми повинні передати головну відмінність у надрах цієї царини. Маячня є матрицею взагалі будь-якої несвідомої соціальної інвестиції. Будь-яка несвідома інвестиція мобілізує маячну гру дезінвестиції — контрінвестиції. Але ми бачили, що у цьому розумінні існувало два великих різновиди соціальної інвестиції — диз'юнктивний та номадний, мов два полюси маячні: один різновид або полюс — фашистсько-параноїдальний, який інвестує утворення центральної верховної влади, надінвестує її, роблячи вічною останньою причиною всіх інших соціальних форм історії, контрінвестує рабів або периферію, дезінвестує кожний вільний образ бажання — так, я з-поміж ваших, з вищого класу та вищої раси. Й різновид або полюс шизореволюційний, який прямує шляхом втечі бажання, долає стіну й передає потоки, вивищує свої машини та свої угруповання в об'єднанні з анклавом та периферією, перейшовши у протилежне попередньому: я не з-поміж ваших, я одвічно належу до неповновартісної раси. Чесні люди кажуть, що не треба тікати, що це недобре, неефективно й що треба працювати в ім'я реформ. Але революціонер знає, що втеча є революційною, *withdrawal, freaks*, остільки, оскільки наближає кінець системи. Подолати стіну — для цього треба стати негром, як Джон Браун, Джордж Джексон: "Можливо, я тікаю, але впро-

1 Так само, а саме у перспективі маргінальних феноменів окультизму, була поставлена проблема, втім, фундаментальна, комунікацій несвідомого, спочатку Спінозою у 17-му листі Баллінгу, пізніше Майєрсом, Джеймсом, Бергсоном та ін.

довж своєї втечі я шукаю зброю!". Поза сумнівом, існують дивовижні коливання несвідомого від одного маячного полюса до іншого: спосіб, в який вивільнюється несподівана революційна потужність, іноді навіть у надрах найгірших архаїзмів; і навпаки, спосіб, в який це обертається на фашизм або замикається на ньому, в який усе знов занурюється в архаїзм. Залишимося у рамках літературних прикладів: випадок Селіна, великого маячного, який еволюціонував, дедалі більше споріднюючися з параноєю батька. Випадок Керуака, митця з найскромнішим коштом, який здійснив революційну "втечу" і який знов знайшов себе у мрії про велику Америку, а відтак — у пошуках своїх бретонських предків вищої раси. Чи не це доля американської літератури — долати межі та кордони, передавати детериторизовані потоки бажання, але також завжди відганяти їх від фашистських, моралізаторських, пуританських та сімейних територіальностей? Ці коливання несвідомого, ці переходи від одного різновиду до іншого у лібідозній інвестиції, часто-густо співіснування цих двох різновидів формують один з головних об'єктів шизоаналізу. Два полюси, об'єднані у магічній формулі Арто: Геліогабал-анархіст, "образ усіх людських протиріч і протиріччя *у принципі*". Але ніякий перехід не запобігає й не касує природної відмінності між двома різновидами: номандизмом та сегрегацією. Якщо ми можемо визначити цю відмінність як відмінність, яка відокремлює параною від шизофренії, то, з одного боку, тому, що ми відрізнили шизофренічний процес ("прорив") випадковостей та повторних падінь, які його затримують та переривають ("провал"), з іншого боку — тому, що ми поставили параною, як і шизофренію, у становище, незалежне від будь-якої сімейної позірної етнології, щоб безпосередньо спрямувати її на соціальне поле: імена історії, а не ім'я батька. Саме природа сімейних інвестицій залежить від переривчастості та потоків соціального поля — таких, якими вони інвестовані у тому чи тому вигляді, у тому чи тому полюсі. Й дитина не чекає на подорослішання, щоб, ставши батьком-матір'ю, збагнути економічні, фінансові, соціальні, культурні проблеми, що проймають сім'ю: її приналежність або її бажання належати до вищої або нижчої "раси", реакційний або революційний зміст сімейної групи, з якою вона вже готує свій розрив та свою відповідність. Що за живильне середовище, що за коацерват — ця сім'я, закручена водовертю, зваблювана то в один бік, то в інший, так, що едіпівська бацила проймає або не проймає її, нав'язує свою форму або не може її нав'язати — згідно з напрямками зовсім іншої природи, які проймають її ззовні. Ми хочемо сказати, що Едіп народжується з додавання або суміщення персоналізованих образів, які передбачають соціальну інвестицію параноїдального типу (саме тому Фрейд відкриває сімейний роман та Едіпа спочатку стосовно

параної). Едіп — це залежність від параної. Натомість шизофренічна інвестиція керує цілком іншим визначенням сім'ї, знесиленої, четвертованої, відповідно до вимірів соціального поля, яке не замикається на себе й не обмежується собою: сім'я — матриця для деперсоналізованих часткових об'єктів, які занурюються у стрімкі або розріджені потоки історичного космосу, історичного хаосу. Материнська шпарина шизофренії проти параноїдальної кастрації; й шлях втечі проти "збоченого шляху".

"О мати / Прощавай / з високим чорним черевичком / прощавай / з партією комуністів та сплетеною панчохою... / з твоїм величезним, випнутим черевом / з твоїм жахом перед Гітлером / з твоєю пащекою для брутальної лайки... / з твоїм черевом страйків та заводських труб / з твоїм підборіддям Троцького та гішпанської війни / з твоїм голосом, що співає для знесилених зогнилих робітників... / з твоїми очима / з твоїми очима Росії / з твоїми очима, що жадають копійчини... / з твоїми очима зголоднілої Індії... / з твоїми очима Чехословаччини, атакованої роботами / з твоїми очима, які поліцаї увозять у швидкій допомозі / з твоїми очима, зав'язаними на операційному столі / з твоїми очима ампутованої підшлункової залози / з твоїми очима викиднів / з твоїми очима лоботомії / з твоїми очима розлученої"[1].

Чому ці слова — параноя та шизофренія — мов людськоголосі пташенята чи імена юних дівчат? Чому соціальні інвестиції слідують цій лінії розподілу, яка, власне, й задає їм марчний зміст (марити на історію)? Й у чому полягає ця лінія, як визначити на ній шизофренію та параною? Ми припускаємо, що все відбувається на тілі без органів; але це має немовби два обличчя. Еліас Канетті добре показав, як параноїк організовує маси та "зграї". Параноїк їх комбінує, їх протиставляє, ними маневрує[2]. Параноїк задумує маси, він — митець величезних молярних спілок, статистичних або юрбних утворень, феноменів зорганізованих натовпів. Він усе інвестує за законом великих чисел. Надвечір битви полковник Лоуренс вишиковує юні оголені трупи на повному тілі пустелі. Президент Шребер тисячами склеює малесеньких чоловічків на своєму тілі. Скажуть, що з двох напрямків *фізики* — молярного напрямку, який йде до закону великих чисел та феноменів юрби, та молекулярного напрямку, який заглиблюється, навпаки, в особливості їхньої взаємодії та їхнього зв'язку на відстані або на інших порядках, — параноїк обрав перше: він займається

1 *Ginsberg A.* Kaddish. — P.: Bourgois, 1961. — P. 61 — 63.

2 *Canetti E.* Masse et puissance. — P.: Gallimard, 1960. — P.460: "Чотири різновиди мас діють у його свідомості: його армія, його гроші, його трупи та двір, до якого прив'язаний його капітал. Він постійно маніпулює ними: один розширюється за рахунок іншого... Хоч би що він починав, він влаштовує все так, щоб зберегти одну з цих мас. Ні в якому разі він не відмовляється вбивати. Трупи, нагромаджені перед його палацем, є постійною інституцією".

макрофізикою. А шизоїд, навпаки, йде у протилежному напрямку — напрямку мікрофізики молекул — у ролі, в якій вони більше не підпорядковуються статистичним законам; хвилі та частинки, потоки та часткові об'єкти, які більше не залежать від великих чисел, безконечні лінії втечі замість перспектив великих сполучень.

І, поза сумнівом, було б помилкою протиставляти ці напрямки як колектив та індивідуальність. З одного боку, мікронесвідоме репрезентує не менше сполучень, поєднань та взаємодій, хоча б ці сполучення були оригінальними різновидами; з іншого боку, форма індивідуалізованих особистостей належить не йому, оскільки він знає лише часткові об'єкти та потоки, але, навпаки, належить законам статистичного розподілу молярного несвідомого, або макронесвідомого. Фрейд був дарвіністом, неодарвіністом, коли казав, що несвідоме було проблемою населення (він також вбачав знак психозу в розгляді множин)[1].

Йдеться радше про відмінність між двома різновидами зібрань та популяцій: великі союзи та мікромножини. В обох випадках інвестиція є колективною, вона є інвестицією колективного поля; навіть одна-єдина частинка має хвилю, що приєдналася як потік, який визначає простір, що співіснує зі *своїми* присутностями. Будь-яка інвестиція є колективною, будь-який фантазм — груповим і у цьому розумінні — позицією реальності. Але два різновиди інвестиції радикально відрізняються один від одного, внаслідок чого один належить до молярних структур, які підпорядковані молекулам, а інший, навпаки, — до молекулярних множин, які підпорядковані структурованим феноменам юрби. Один є інвестицією *підпорядкованої групи*, як у формі суверенітету, так і у колоніальних формаціях юрбного союзу, який пригнічує й витісняє бажання особистостей; інший — інвестицією *групи-суб'єкта* у горизонтальних множинах, які несуть бажання як молекулярний феномен, тобто часткові об'єкти та потоки, шляхом опозиції союзу та особистостям.

Правильно, що соціальні інвестиції робляться на самому соціумі як цілому тілі й що їхні відповідні полюси обов'язково належать до характеру або "мапи" цього соціуму, землі, деспота або капіталу-грошей (для кожної соціальної машини два полюси — параноїдальний і шизофренічний — розподілені змінним чином). Натомість власне параноїк, власне шизофренік діють не на соціумі, але на тілі без органів у чистому стані. Тоді сказали б, що параноїк у клінічному розумінні слова змушує нас бути присутніми при уявлюваному народженні

1 У статті "Несвідоме" (1913) Фрейд показує, що психоз уводить маленькі множини, на противагу неврозу, який потребує глобального об'єкта: наприклад, множинність шпарин (але це феномен психотичний, Фрейд пояснює його, лише згадуючи владу словесної репрезентації).

феномена мас, і це ще на мікроскопічному рівні. Тіло без органів — мов космічне яйце, *гігантська молекула*, де рояться хробаки, бацили, ліліпутські постаті, мікроскопічні тварини та равлики зі своїми організаціями, своїми машинами, крихітними мотузочками, тросами, зубами, кігтями, важелями та блоками, катапультами: такими є у Шребера мільйони сперматозоїдів у небесному промінні. Арто каже: цей світ мікробів — лише закуклене небуття. Два обличчя тіла без органів є, отже, обличчям, де зорганізуються у мікроскопічних масштабах феномен мас та відповідна параноїдальна інвестиція, та іншим обличчям — у субмікроскопічних масштабах, де розташовані молекулярні феномени та їхні шизофренічні інвестиції. Саме на тілі без органів, немов шарнір, межа між молярним та молекулярним, відбувається розділення "параноя — шизофренія". Чи потрібно тоді вважати, що соціальні інвестиції є лише вторинними відображеннями, як немовби великий шизоноїк у двох іпостасях, батько первісної орди, був засадовим стосовно соціуму загалом? Ми бачили, що це було не так. Соціум — не відображення тіла без органів, але радше тіло без органів є межею соціуму, його дотичної детериторизації, останнім залишком детериторизованого соціуму. Соціум: земля, тіло деспота, капітал-гроші — все це з одягненого цілого тіла, як тіло без органів є оголене ціле тіло; але воно — на межі, у кінці, а не на початку. Й поза сумнівом, тіло без органів невідступно переслідує всі форми соціуму. Але навіть у цьому розумінні, якщо соціальні інвестиції можуть бути названі параноїдальними або шизофренічними, то лише тією мірою, якою вони мають параною та шизофренію як останній товар за певних умов капіталізму. З точки зору загальної клініки можна уявити параною та шизофренію як два полюси амплітуди маятника, що гойдається між позиціями соціуму як цілого тіла та тіла без органів, одна іпостась якого зайнята молярними союзами, інша ж населена молекулярними елементами. Але можна також уявити єдину лінію, на яку нанизуються різні соціуми, з їхніми планами та великими союзами; на кожному з цих планів один вимір — параноїдальний, інший — збочений, один різновид сімейної позиції та одна лінія втечі пунктиром або шизоїдного проходу. Велика лінія призводить до тіла без органів, і там або вона долає стіну, виходить до молекулярних елементів, де дійсно стає тим, чим вона була спочатку, — шизофренічним процесом, чистим шизофренічним процесом детериторизації, або ж вона впирається, відстрибує, падає на облаштовані територіальності, найжалюгідніші у сучасному світі як симулякри попередніх планів, потрапляє до лікарняного союзу параної та шизофренії як клінічних сутностей, до штучних союзів або товариств, заснованих збоченням, до сімейного союзу едіпівських неврозів.

* * *

Що означає це розрізнення двох регіонів, одного — молекулярного, та іншого — молярного, одного — мікропсихічного або мікрологічного, іншого — статистичного та юрбного? Чи є там щось інше, крім метафори, яка співвідносить з несвідомим розрізнення, грунтоване на фізиці, коли протиставляють внутрішньоатомні феномени та феномени юрби статистичним нагромадженням, що підпорядковані законам союзу? Але, справді, несвідоме є фізичним; і зовсім не метафора те, що тіло без органів та його інтенсивності самі є матерією. Ми зовсім не претендуємо на те, щоб воскресити питання про індивідуальну психологію та колективну психологію та про передування однієї чи іншої; це розмежування у тому вигляді, в якому воно з'являється у праці "Психологія мас та аналіз людського *Я*", залишається повністю вкоріненим в Едіпі. У несвідомому існують лише популяції, групи та машини. Коли ми стверджуємо мимовільність соціальних та технічних машин, йдеться про обов'язковий зв'язок між силами, неодмінно пов'язаними, одні — будучи елементарними силами, за допомоги яких несвідоме продукує себе, інші — будучи похідними, які реагують на перші статистичними союзами, через які репрезентоване несвідоме уже зазнає витіснення та придушення з боку своїх елементарних продуктивних сил.

Але як говорити про машини у цій мікрофізичній або мікроскопічній царині, *там, де є бажання*, тобто не тільки дія, але утворювання та виробництво? Машина функціює згідно з попередніми зв'язками своєї структури та порядком розташування частин, але не починає працювати сама, як не формує сама себе й не продукує себе. Саме це надихає звичайну полеміку віталізму та механіцизму: здатність машини тямити у діяльності організму, але її доглибна нездатність тямити у власних утвореннях. Механіцизм виокремлює з машин *структурну єдність*, якою він пояснює діяльність організму. Віталізм посилається на *індивідуальну та специфічну єдність* живого, яку передбачає будь-яка машина як підпорядкована органічній стійкості. Але буде зазначено, що так чи так машина та бажання залишаються, таким чином, у зовнішніх стосунках, чи то з'являється бажання як дія, визначувана системою механічних процесів, чи машина сама буде системою засобів з точки зору цілей бажання. Зв'язок між ними залишається вторинним і побічним — як у нових засобах, які бажання узурпує, так і у похідних бажаннях, породжуваних машинами. Праця Семюеля Батлера "Книга машин" дозволяє, проте, подолати ці погляди[1].

---

1 *Butler S.* Erewhon. — Ch.24, 25.

Справді, ця робота видається спочатку тільки протиставленням щодо двох звичайних тез: однієї — згідно з якою організми є поки що лише більш досконалими машинами ("Навіть речі, які ми вважаємо виключно духовними, — не більш ніж розриви рівноваги у шерегу важелів, починаючи з тих, що надто малі, аби бути поміченими навіть у мікроскоп"), та іншої тези, згідно з якою машини завжди були не що інше, як продовження організму ("Нижчі тварини зберігають свої члени у себе, у власному тілі, натомість переважна частина членів людини є вільною й перебуває окремо тут та там, у різних місцях світу"). Але існує батлерівський спосіб довести кожну з цих тез до межового стану, де вони не зможуть більше протистояти одна одній, — до стану індиферентності або *дисперсії.* З одного боку, Батлер не задовольняється думкою, що машини продовжують організм, але що вони реально є членами та органами, які розташовані на тілі без органів суспільства і які люди привласнюють собі відповідно до своєї сили та свого багатства, а бідність позбавляє людей цих органів, немовби вони були понівеченими організмами. З іншого боку, він не задовольняється й думкою, згідно з якою організми — це машини, але які містять таку безліч частин, що це дозволяє порівнювати їх з дуже різними частинами окремих машин, відсилаючи одні до інших, навзаєм викидаючи колінця. Саме у цьому суть, подвійний перехід до межі, здійснюваний Батлером. *Він підриває тезу віталізму, піддаючи сумнівові специфічну або особову єдність організму, а також тезу механіцистів, піддаючи сумнівові структуральну єдність машини.* Він каже, що машини не відтворюють себе самі й відтворюються лише людиною, але "чи існує хтось, хто міг би стверджувати, що червона конюшина не має системи відтворення, позаяк джміль, і тільки джміль має бути посередником, щоб вона змогла себе відтворити. Джміль становить частину відтворювальної системи конюшини. Кожний з нас вийшов із безконечно мікроскопічних тварин, ідентичність яких геть відмінна від нашої і які становлять частину нашої власної відтворювальної системи; чому б і ми не могли становити частину такої самої системи машин?.. Нас уводить в оману *те, що ми розглядаємо кожну складну машину як унікальний об'єкт.* Насправді це місто або суспільство, кожний член яких породжений на світ у безпосередній відповідності до свого виду. Ми бачимо машину як ціле, ми даємо їй ім'я та індивідуалізуємо її; ми дивимося на наші власні члени й гадаємо, що їх поєднання формує індивіда, який виходить з унікального центру відтворювальної дії. Але цей висновок є антинауковим, і той пересічний факт, що ніколи парова машина не була зроблена іншою або іншими машинами її власного виду, ніяким чином не дозволяє сказати, що парові машини не мають відтворювальної системи. Насправді кожна частина певної паро-

вої машини породжена своїми окремими та особливими виробниками, функція яких полягає у породженні цієї й тільки цієї частини, натомість поєднання частин у цілому формує інша дільниця механічної репродуктивної системи". Побічно Батлер надибує феномен додаткової вартості коду, коли частина машини отримує у свій власний код фрагмент коду іншої машини й, отже, відтворюється, завдяки частині іншої машини: червона конюшина та джміль; або орхідея та оса-самець, якого вона приваблює, якого вона утримує, маючи у своїй квітці образ та пахощі оси-матки.

У цій точці дисперсії двох тез уже неважливо, машини — це органи або органи — це машини. Два визначення зрівнюються: людина як "хребетно-машинна тварина" або як "паразитна попелиця машин". Суть не у переході до безконечного єства, безконечної, складеної з частин машини або часової безконечності мікроскопічних тварин, але радше у тому, що вирівнюється під прикриттям цього переходу. Одного разу зруйнована структурна єдність машини, одного разу повалена індивідуальна та особлива єдність живої істоти, — з'являється безпосередній зв'язок між машиною та бажанням, машина переходить у серце бажання, машина — бажана, а бажання — машинне. Не бажання перебуває в суб'єкті, але машина у бажанні — й залишковий суб'єкт існує з іншого боку, поряд з машиною, по всіх окресленнях, — паразит машини, приналежність хребетно-машинного бажання. Одне слово, справжня відмінність існує не між машиною та живою істотою, віталізмом та механіцизмом, але між двома станами машини, які також є й двома станами живої істоти. Машина, взята у своїй структуральній єдності, жива істота, взята у своїй особливій і навіть індивідуальній єдності, є масовими феноменами або молярними союзами; саме тому вони відсилають назовні одне до одного. Й навіть якщо вони відрізняються й протистоять одне одному, то лишень як два напрямки того самого статистичного напряму. Але в іншому, більш доглибному або внутрішньому напрямі множин існує взаємопроникнення, безпосередній зв'язок між молекулярними феноменами та однинниністю живої істоти, тобто між маленькими машинами, розсіяними у цілій машині, та маленькими утвореннями, що рояться у цілому організмі: царина індиферентності мікрофізики та біології, яка робить стільки же живих істот у машині, скільки й машин у живих істотах. Навіщо говорити про машини у цій царині, якщо їх там, здається, немає у власному розумінні слова (немає ні структурної єдності, ні механічних наперед створених зв'язків)? "Але є можливість створення таких машин, мов в естафеті, безконечно накладуваних одна на одну, злютованих одна з одною у циклах функціювання, машин, які, будучи одного разу складені, підпорядковуються законам термодинаміки, але які у своєму монтажі не залежать від цих законов, оскільки ланцюг монтажу починається в царині, де по суті ще немає статистичних

законів... *На цьому рівні функціювання та утворювання все ще змішані, мов у молекулі*; починаючи з цього рівня, відкриваються два різних шляхи, один — до більш-менш рівномірного скупчення індивідів, інший — до вдосконалення індивідуальної організації, найпростіша схема якої — це утворення труби"[1].

Справжня відмінність, отже, існує між молярними машинами, з одного боку, нехай то будуть соціальні, технічні чи органічні, та машинами бажання, підпорядкованими молекулярному порядкові, з іншого боку. Ось що таке машини бажання: машини утворюючі, навіть зриви яких є функціональними і функціювання яких невідрізнюване від утворювання; машини хроногенні, змішані з власним монтажом, які маніпулюють нелокалізованими зв'язками та розсіяними локалізаціями, вводячи процеси очікування, утворювання до фрагментів та окремих частин, вкупі з додатковою вартістю коду, де ціле саме утворене поряд з частинами як окрема частина або, за словами Батлера, "в іншому департаменті", і задовольняється іншими частинами; машини, власне кажучи, оскільки вони діють перервностями та потоками, хвилями та частинками, потоками та частковими об'єктами, завжди вводячи на відстань горизонтальні злютовання, що включають до себе роз'єднання, багатоманітні об'єднання, творячи, таким чином, вилучення, відокремлення та залишки, з перенесенням індивідуальності в узагальнену шизогенезу, елементи якої є шизопотоки.

Коли згодом або радше з іншого боку машини виявляються об'єднаними у структуральній площині технік та установ, які надають їм позірного існування як стальної арматури, коли живі істоти виявляються також структуралізованими за допомоги статистичних єдностей їхніх особистостей, видів, різновидів та кіл, — коли машина з'являється як єдиний об'єкт, а жива істота — як єдиний суб'єкт, — коли конективні зв'язки стають глобальними та специфікованими, диз'юнкції — ексклюзивними, а кон'юнкції — неоднозначними, — бажанню вже не потрібно вливати себе у ці форми, які стали

[1] *Ruyer R.* La Genèse des formes vivantes. — P.: Flammarion, 1958. — P.80 — 81. Використовуючи деякі тези Бора, Шредінгера, Джордана та Ліллі, Рюйє показує, що жива істота перебуває у безпосередній залежності від індивідуальних феноменів атома, по той бік діяльності юрби, які виявляються у механічних внутрішніх оборотах організму, так само, як і у зовнішній технічній діяльності: "Класична фізика займається лише феноменами юрби. Мікрофізика, навпаки, природно веде до біології. Починаючи з індивідуального феномена атома, справді, можна піти у двох напрямках. Їх статистичне нагромадження веде до законів звичайної фізики.. Але оскільки індивідуальні феномени ускладнюються систематичними взаємодіями, цілком зберігаючи свою індивідуальність у надрах молекули, а відтак макромолекули, відтак віруса, відтак одноклітинних, підпорядковуючися феноменам юрби, то доходять до організму, який, хоч би яким великим він був, залишається у цьому розумінні мікроскопічним" (ibid. — P.54). Ці теми були широко висвітлені Рюйє: *Ruyer R.* Neo-finalisme. — P.: PUF, 1952.

проникними. Останні є безпосередньо молярними демонстраціями, статистичними визначеннями бажання та *його власних* машин. Це — ті самі машини (немає природної відмінності): тут — як машини органічні, технічні або соціальні, втілені в якомусь масовому феномені, якому вони підпорядковані, там — як машини бажання, репрезентовані у своїх субмікроскопічних особливостях, у свою чергу, підпорядковуваних масовим феноменам. Саме тому ми від самого початку відмовилися від думки, щоб машини бажання належали до царини сновидіння або уяви та подвоювали інші машини. Є лише бажання та середовище, поля, форми юрбності. Тобто молекулярні машини бажання є самоінвестуванням великих молярних машин або конфігурацій, які вони *формують за законами великих чисел*, у тому чи тому напрямку підпорядкування. Машини бажання — з одного боку, а з іншого — машини органічні, технічні або соціальні: це ті самі машини за певних умов. За допомоги певних умов ми розуміємо ці статистичні форми, до яких вони увіходять, як безпосередні вcталені форми, об'єднувані, структуровані та продуковані великими важкими союзами; вибіркові впливи, які поєднують частини, затримують деякі з них, виключають інші, організуючи юрби. Отже, це ті самі машини, але це зовсім не той самий лад, не ті самі відношення величини, не те саме застосування синтезів. Функціональність існує лише на субмікроскопічному рівні машин бажання, машинних устроїв, машинерії бажання (engineering); позаяк тільки там змішуються функціювання та формування, використання та монтаж, продукт та продукування. Будь-який молярний функціоналізм є оманливим, оскільки органічні або соціальні машини не уворюються у такий самий спосіб, в який вони функціюють, і технічні машини не монтуються так, як використовуються, але саме містять у собі певні умови, які відокремлюють їхнє власне продукування від їхнього окремого продукту. Єдине, що має сенс, а також кінець, навмисність, — те, що не продукується так, як функціює. Машини бажання, навпаки, нічого не репрезентують, нічого не означають, нічого не бажають сказати й є точнісінько тим, що з них роблять, що роблять з ними, що вони роблять у собі самі.

Вони функціюють згідно з режимами синтезів, які не мають еквівалентів у великих союзах. Жак Моно визначив оригінальність цих синтезів з точки зору молекулярної біології або "мікроскопічної кібернетики", байдужої до традиційної опозиції механіцизму та віталізму. Головні риси синтезу тут — це випадковий характер хімічних знаків, байдужість до субстрату, побічний характер взаємодій. Ці формули є негативними лише зовні й стосовно законів союзу, але повинні розумітися позитивно у термінах сили. "Між субстратом алостеричного ензиму та реагентом, в якому прискорюється або гальмується реакція, не існує ніякого хімічно

необхідного зв'язку їхньої структури або реактивності... Алостеричний протеїн має бути розглянутий як спеціальний продукт молекулярного інженерінгу, який дозволяє встановити взаємодію між тілами, позбавленими хімічної спорідненості, а також підпорядкувати будь-яку реакцію втручанню хімічно чужих та індиферентних до цієї реакції сполук. Операційний принцип алостеричних (непрямих) взаємодій дозволяє, отже цілковиту *свободу вибору залежності*. Врешті-решт сама *необгрунтованість* цих систем, відкриваючи в молекулярній еволюції практично безконечне поле досліджень та експериментів, дозволила створити величезну мережу кібернетичних взаємозв'язків"[1].

Як, починаючи з цієї царини випадку або реальної неорганізованості, організуються великі конфігурації, які обов'язково відтворюють структуру під дією ДНК та її сегментів, генів, що мають справу зі справжнім жеребком, організують переведення стрілок на *шляхах відбору або еволюції*, саме це показує всі етапи переходу від молекулярного до молярного, так, як це виявляється в органічних машинах, але не менш і в машинах соціальних, з іншими законами та іншими іпостасями. У цьому розумінні можна наполягати на загальному характері людських культур і живих видів як "ланцюжків Маркова" (частково залежні від випадку феномени). Оскільки у генетичному коді, як і у соціальних кодах та кодексах, те, що називають ланцюжком означальних, — це радше жаргон, аніж мова, створена з неозначальних елементів, що дістають сенс або ефект сенсу лишень у великих союзах, які вони формують за допомоги поєднаного розіграшу, часткової залежності та накладання естафет[2].

Йдеться не про те, щоб біологізувати історію людства, й не про те, щоб антропологізувати природну історію, але про те, щоб показати спільну залученість соціальних та органічних машин до машин бажання. У глибині людини, Воно: шизофренічна клітина, шизоїдні молекули, їхні ланцюжки та їхній жаргон. Існує ціла біологія шизофренії, молекулярна біологія сама є шизофренічною (як мікрофізика). І навпаки, шизофренія, теорія шизофренії є біологічною, біокультурною тією мірою, якою вона розглядає машинні сполуки молекулярного порядку, їх

1 *Monod J.* Le Hasard et la necessité. — P.: Ed. du Seuil, 1970. — P.91 (див. також: Ibid. — P.104 — 112: "Глобулярний протеїн — це вже у молекулярному масштабі справжня машина за своїми функціональними властивостями, але не за своєю головною структурою, де ніщо не розрізнене, крім дії сліпих комбінацій. Випадково схоплений, збережений, відтворений інваріантною машинерією випадок і в такий спосіб перетворений на лад, правило, необхідність").

2 З приводу ланцюжків Маркова та їх застосування до живих видів як культурних формацій див.: *Ruyer R.* Le Genèse des formes vivantes. — Ch.VIII. Феномени додаткової вартості добре пояснюються у цій перспективі "напіввипадкових зв'язків". Рюйє кілька разів робить паралель з мовою шизофреніка.

розподіли у картах інтенсивності на гігантській молекулі тіла без органів та статистичні нагромадження, які формують та відбирають великі союзи.

На цей молекулярний шлях стає Шонді, відкриваючи генне несвідоме, яке він протиставляє індивідуальному несвідомому Фрейда, як і колективному несвідомому Юнга[1].

Це генне або генеалогічне несвідоме, траплялося, часто називали сімейним; і Шонді сам брався до вивчення шизофренії із — для одиниці виміру — сімейними союзами. Але сімейного, генного несвідомого замало, набагато менше, ніж несвідомого Фрейда, оскільки діагностику здійснюють, спрямовуючи бажання на фотокартки гермафродитів, вбивць тощо, замість того щоб поступатися ним на користь образів тата-нені. Нарешті, небагато зв'язку із зовнішністю... Вся абетка, вся аксіоматика з фотокартками божевільних; слід тестувати "потребу в батьківському почутті" на низці портретів вбивць, — даремно кажуть, що це криється в Едіпі, насправді це з ним розкривається... Спадкові гени потягів відіграють роль простих стимулів, які ввіходять до мінливих комбінацій згідно з векторами, які розграфляють усе соціально-історичне поле — аналіз долі. По суті, молекулярне несвідоме не може обмежуватися генами як одиницями відтворення; останні ще експресивні й ведуть до молярних утворень. Молекулярна біологія навчає нас, що самовідтворюється тільки ДНК, але ніяк не протеїни. Протеїни є водночас продуктами та одиницями продукування, саме вони становлять несвідоме як цикл або автопродукування несвідомого, останні молекулярні елементи в устрої машин бажання та синтезів бажання. Ми бачили, що *через* відтворення та його об'єкти (визначені сімейно або генетично) саме несвідоме завжди відтворює себе у циклічному сирітському русі, циклі долі, де завжди залишається суб'єкт. Саме на цьому пункті тримається незалежність у праві сексуальності стосовно зародження. Отже, цей напрямок, згідно з яким потрібно подолати молярність стосовно молекулярності, Шонді відчуває настільки добре, що заперечує будь-яку статистичну інтерпретацію того, що він помилково називає своїм "тестом". Понад те, він вимагає вивищення змістів над *функціями*. Але це вивищення — він його здійснює, цей напрямок — він слідує йому, тільки проходячи союзи або класи до "категорій", систематично завершуваний перелік яких він установлює і які є лише

---

1 Див.: *Szondi L.* Diagnostic experimental des pulsion. — P.: PUF, 1947. Праця Шонді була першою в установленні головного зв'язку між психоаналізом та генетикою. Див. також нещодавню працю Андре Гріна стосовно проггресу в молекулярній біології: *Green A.* Repetition et instinct de mort // Revue française de psychanalyse. — Mai 1970.

виразними формами існування — їх суб'єкт повинен обирати й вільно комбінувати. Тим самим він не досягає внутрішніх або молекулярних елементів бажання, сутності їх вибору, розстановки та машинних комбінацій, — істинного питання шизоаналізу: що це таке для тебе — твої пульсуючі машини бажання? і якою є діяльність, в які синтези вони увіходять і діють? як ти їх використовуєш у всіх переходах від молекулярного до молярного й навпаки, і хто створює цикл, де несвідоме, залишаючися об'єктом, відтворює само себе?

Лібідо ми називаємо енергію, властиву машинам бажання; і трансформації цієї енергії (*нумен* та *волюптас*) ніколи не є ні десексуалізацією, ні сублімацією. Але саме ця термінологія видається надзвичайно спірною. На підставі цих двох підходів до машин бажання неможливо зрозуміти, як вони поводяться з власне сексуальною енергією: чи то відносять її до молекулярного ладу, приналежного їм, чи то — до ладу молярного, в якому вони створюють органічні або соціальні машини та інвестують органічні або соціальні середовища. Справді, важко уявити сексуальну енергію як безпосередньо космічну та внутрішньоатомну, а також як безпосередньо соціально-історичну. Хоч би скільки товкмачили, що любов робить з протеїнами та суспільством... Чи не відновити ще раз стару ліквідацію фрейдизму, замінюючи *лібідо* хвилею космічної енергії, здатної на будь-які інвестиції? Або остання спроба Рейха, що розглядає "біогенезу", яку небезпідставно кваліфікують як шизопараноїдальну? Пам'ятаю, Рейх робив висновок про існування космічної внутрішньоатомної енергії, оргона, складника електричного потоку й носія субмікроскопічних частинок, біонів. Ця енергія породжувала відмінності потенціалів та інтенсіалів, розміщених на розглядуваному з молекулярної точки зору тілі, й об'єднувалася з механікою флюїдів у цьому самому тілі, розглядуваному з молярної точки зору. Те, що визначало *лібідо* як сексуальність, було асоціацією двох типів функціювання — механічного та електричного в секвенції двох полюсів — молярного та молекулярного (механічне напруження, електричний заряд, електричний розряд, механічна розрядка). Тим самим Рейх хотів подолати альтернативу механіцизму та віталізму, оскільки ці функції, механічна та електрична, існували в матерії взагалі, але комбінувалися у своєрідній секвенції у надрах живої істоти. Й особливо він підтримував головну істину психоаналізу, яку міг оголосити найвищим зреченням у Фрейда: незалежність сексуальності від відтворення, підпорядкування прогресійного

або регресійного відтворення — сексуальності як процесу[1].

Розглядаючи деталі останньої теорії Рейха, належить визнати, що її характер, водночас шизофреничний та параноїдальний, не становить для нас ніякої незручності, навпаки. Визнаймо, що зіставлення сексуальності з космічними феноменами типу "електричної грози", "блакитного оргону", "вогнів св. Ельма та сонячних плям", флюїдів та витоків, матерій та частинок у кінцевому підсумку видається нам більш адекватним, ніж зведення сексуальності до брудного сімейного секрету. Ми вважаємо, що Лоуренс і Міллер значно точніше оцінили сексуальність, ніж Фрейд, включаючи точку зору славнозвісної науковості. Й не невротик, що вилежується на канапі, розповідає нам про кохання, про свої можливості та свій відчай, але мовчазна прогулянка шизоїда, біг Ленця у горах та під зірками, нерухома подорож інтенсивностей на тілі без органів. Що стосується цілого у теорії Рейха, воно має свою незрівнянну перевагу в показуванні подвійного полюса *лібідо* як молекулярного утворення в субмікроскопічному масштабі, як інвестиції молярних утворень у масштабі органічних та соціальних союзів. Не вистачає тільки підтверджень здорового глузду: чому, навіщо це — сексуальність?

Про кохання цинізм сказав усе або мав намір сказати все: а саме — йдеться про копуляцію органічних та соціальних машин у великому масштабі в глибині кохання органів, у глибині кохання економічних визначень, грошей. Але властивість цинізму — прагнення до скандалу там, де його немає, й бажання зійти за сміливця без сміливості. Радше маячня здорового глузду, ніж брутальність. Оскільки перша очевидність полягає в тому, що мета бажання — не особи або речі, а повністю все його оточення, середовище, де воно відбувається, вібрації й потоки будь-якої властивості, з якими воно поєднується, вводячи туди перервності, затримки; бажання завжди мігрує й переміщується, характер його від самого початку можна визначити як "гігантизм": ніхто не показав це краще, ніж Шарль Фур'є. Словом, соціальне, як і біологічне, оточення є

[1] Спільність останніх нарисів Рейха, біокосмічних або біогенетичних, резюмована наприкінці розділу 9 його "Функції оргазму". Примат сексуальності над зародженням і відтворенням виявляється, таким чином, грунтованим на сексуальності (механічне напруження — електричний заряд тощо), який спричиняє розділення клітини (стор.224 — 227). Але надто рано Рейх закидає Фрейдові у нехтуванні сексуальною позицією. *Там звинувачені не тільки ті, хто відколовся від Фрейда, хто зрікся його, але певною мірою й сам Фрейд*: вперше, коли він уводить інстинкт смерті та починає говорити про Ерос замість сексуальності (стор.103 — 104), вдруге, коли він перетворює тривогу на причину сексуального витіснення, а не на результат (*Reich*. La Fonction de l'orgasme. — Ch.IX. — P.113 — 114); і більш узагальнено, коли він повертається до традиційного примату зачаття над сексуальністю (Ibid. — P.225: "Зачаття є функцією сексуальності, а не навпаки, як вважали. Фрейд це вже постулював стосовно психосексуальності, коли він розділив поняття сексуального та дітородного. Але з причин, яких я ніколи не розумів, він знов поставив *генітальність у пубертаті на службу зачаттю*"). Рейх, очевидно, має на увазі підпорядкування сексуальності роду або дітонародженню.

об'єктом інвестицій несвідомого, неодмінно бажаючим й лібідозним, протиставлених досвідомим інвестиціям потреби та інтересу. *Лібідо* як сексуальна енергія є безпосередньою інвестицією мас, великих союзів та органічних і соціальних полів. Ми погано розуміємо, на яких принципах психоаналіз грунтує свою концепцію бажання, коли передбачає, що *лібідо* повинне десексуалізуватися або навіть сублімувати, щоб здійснювати соціальні інвестиції, й навпаки, ресексуалізуватися лише впродовж процесу патологічної регресії[1]. Хіба що постулатом такої концепції не буде знову фамініалізм, який стверджує, що сексуальність здійснюється лише в сім'ї й повинна трансформуватися, щоб інвестувати більш широкі союзи. Справді, сексуальність є скрізь: у манері, в якій бюрократ голубить свої документи, в якій суддя чинить правосуддя, в якій бізнесмен пускає гроші в оборот, в якій буржуазія дає коліном під зад пролетаріатові тощо. Й немає необхідності проходити через метафори, ні через *лібідо*, ні через метаморфози. Гітлер пов'язав фашистів. Прапори, нації, армії, банки пов'язують безліч людей. Революційна машина — ніщо, якщо вона не здобула стільки ж сили перервчастості та потоків, як і ці примусові машини. Й не десексуалізуючим розвитком *лібідо* інвестує великі союзи, а навпаки — обмеженням, гальмуванням, накладанням воно визначило свої потоки до витіснення, щоб утримувати їх у тісних осередках типу "пара", "сім'я", "особистість", "об'єкт". І поза сумнівом, таке блокування неодмінно обгрунтоване: *лібідо* проходить у свідомість лишень у зв'язку з таким тілом, такою особистістю, яку воно приймає за об'єкт. Але наш "вибір об'єкта" сам відсилає до поєднання потоку життя та суспільства, який це тіло, ця особистість затримують, отримують та випромінюють завжди у біологічне, соціальне, історичне поле, куди ми всі рівною мірою занурені або з яким ми сполучені. Особистості, яким присвячене наше кохання, включаючи батьків, постають лишень як точки зв'язку, роз'єднання, поєднання потоків, чий лібідозний зміст власне несвідомих інвестицій вони переводять. Відтоді, хоч би як було обгрунтоване любовне гальмування, воно помітно змінює ситуацію, зважаючи на те, як воно залучає бажання в едіпівські глухі кути пари та сім'ї на користь репресивних машин або, навпаки, згущує вільну енергію, здатну

1 *Freud S.* Cinq phsychanalyses — P.: PUF, s.a. — P.307: "Особи, які не повністю звільнені від стадії нарцисизму і які згодом мають там установку, здатну діяти на підставі патогенної схильності, ці особи наражаються на небезпеку того, що особливо потужна течія *лібідо*, коли воно не знаходить іншого виходу для реалізації, сексуалізує їхні соціальні інстинкти й таким чином знищує сублімації, здобуті у ході психічної еволюції. Все, що провокує ретроградну течію *лібідо* (регресія), може призвести до цього результату. Параноїки шукають можливість захиститися від такої сексуалізації своїх інстинктивних соціальних інвестицій".

живити революційну машину (там, проте, все було сказано Фур'є, коли він показує два протилежних напрямки — "перехоплювання" або "механізації" пристрастей). Але ми завжди займаємося любов'ю з людством. І наше кохання звертається до цієї лібідозної властивості коханої істоти, щоб закритися або відкритися для більш широких міфів, мас та великих союзів. У нашому коханні завжди є щось статистичне та щось від законів великих чисел.

* * *

Що за ідея — по-людськи, надто по-людськи збочена ідея. Що за ідея, що прийшла з нещасної свідомості, але ніяк не з несвідомого. Молярна антропоморфна репрезентація досягає своєї вищої точки в тому, що є її підґрунтям, — в ідеології недостатності. Молекулярне несвідоме, навпаки, не знає кастрації, оскільки часткові об'єкти не відчувають потреби ні в чому й формують вільні множини як такі; оскільки численні перервності не перестають продукувати потоки замість того, щоб їх витісняти в ту саму єдину унікальну перервність, здатну їх виснажити; оскільки синтези становлять локальні неспецифіковані конективи, інклюзивні диз'юнкції та номадні кон'юнкції; скрізь мікроскопічна транссексуальність, яка сприяє тому, що у жінці міститься стільки ж чоловіків, скільки в чоловікові — жінок, здатних увіходити з ними у стосунки виробництва бажання, здатні похитнути статистичний лад статей. Займатися любов'ю — не значить однією або навіть двома, але тисячами й тисячами. Саме це й є машини бажання або нелюдська сексуальність: не один, не два, але *n*... статей. Шизоаналіз — мінливий аналіз *n*... статей у суб'єкті, поза межами антропоморфної репрезентації, яку йому нав'язує суспільство і яку він сам собі дає виходячи з власної сексуальності. Шизоаналітична формула революції бажання передусім: кожному — його різновиди статі.

* * *

Теза шизоаналізу є простою: бажання — це машина, синтез машин, машинний устрій — машини бажання. Бажання — це категорія *виробництва* — водночас виробництво бажання та соціальне виробництво. Отже, ми закидаємо психоаналізові щодо знищення цієї категорії виробництва, у пере-

міщенні його у *репрезентацію*. Далека від того, щоб бути вираженням заповзяття психоаналізу, ідея несвідомої репрезентації від самого початку виявляє його неспроможність або його зречення: несвідоме, яке більше не продукує, але задовольняється *вірою*... Несвідоме вірує в Едіпа, в кастрацію, в закон... Безперечно, психоаналіз першим сказав, що віра, найімовірніше, не є актом несвідомого; вірує завжди досвідоме. Чи треба говорити, що це вірує психоаналітик, психоаналітик у нас? Чи не є у такому разі віра результатом впливу на матеріал свідомого з боку несвідомої репрезентації? Ачи ж навпаки? Адже що, власне, приводить несвідоме у цей стан репрезентації, якщо не система вірувань, яка від самого початку посіла місце виробництва? Справді, одночасно соціальне виробництво виявляється відчуженим у відносно автономні вірування, а виробництво бажання — переводиться, гадано, у несвідомі репрезентації. Й це, як ми бачили, та сама інстанція, сім'я, яка продукує цю подвійну операцію, викривлює, спотворює, веде у безвихідь соціальне виробництво бажання. Не випадковий також і зв'язок *репрезентації-віри* із сім'єю; вона належить до самої суті репрезентації як репрезентації сімейної. Але виробництво тим самим не ліквідується, воно продовжує гуркотіти, гудіти під репрезентативною інстанцією, яка його придушує й яку воно помстливо може змусити звучати на межі розриву. Тоді необхідно, щоб репрезентація перебрала на себе всю повноту влади міфу та трагедії, потрібно, щоб вона дала *міфічне й трагічне уявлення* сім'ї (та сімейне уявлення міфу й трагедії), щоб вона справді утворила злютовання із зонами виробництва. Проте чи не є міф і трагедія — і вони теж — виробництвами, формами виробництва? Звичайно, ні; вони лише співвіднесені із соціальним виробництвом, з реальним виробництвом бажання. У противному випадку це — лишень ідеологічні форми, які посіли місце виробничих одиниць. Едіп, кастрація тощо — *хто ж у них вірує*? Греки? Але греки не виробляли відповідно до того, у що вірували. Еллiністи, які вірували, що греки виробляли у такий спосіб? Принаймні елліністи XIX сторіччя, ті, про яких Енгельс казав, що вони у це вірують — у міф, у трагедію... Чи не несвідоме уявляє собі Едіпа, кастрацію? Ачи ж це психоаналітик (психоаналітик у нас) так уявляє несвідоме? Оскільки, скориставшися словами Енгельса, можна сказати, що психоаналітики вірують у це — у міф та трагедію... Й ніколи ще у словах Енгельса не було так багато сенсу. (Вони й продовжують у це вірувати, коли елліністи вже давно перестали.)

Знов-таки випадок Шребера: батько Шребера винаходив і створював дивовижні маленькі машини, садистськи-параноїдальні, призначені для пригнічення дітей, щоб вони

випростувалися; пов'язка на голову з металічним стрижнем та шкіряними перев'язами![1] Ці машини не відігравали ніякої ролі у фрейдівському аналізі. Ймовірно, було б важче знищити весь соціально-політичний зміст маячні Шребера, якби бралися до уваги ці батьківські машини бажання та їхня очевидна причетність до соціально-педагогічної машини загалом. Оскільки питання — ось у чому: звичайно, батько впливає на несвідоме дитини, проте чи діє він як батько сімейства у рамках машинної інформації або машинних зв'язків? Машини бажання президента сполучаються з машинами його батька; але саме тому вони, починаючи з дитинства, є лібідозними інвестиціями соціального поля. *Батько відіграє там роль лишень агента виробництва та антивиробництва.* Фрейд, навпаки, обрав перший шлях: не батько відсилає до машин, але саме навпаки; немає більше підстав розглядати ці машини ні як машини бажання, ні як соціальні. Замість цього батька наповнюють усіма "силами міфу та релігії", а також філогенези, щоб маленька сімейна репрезентація видавалася сполученою з полем маячні. Виробнича пара — машини бажання та соціальні машини — поступається місцем репрезентативній парі цілком іншої властивості — сім'я та міф. Знов-таки, чи бачили ви дитину, що грається: як вона населяє царство технічних соціальних машин своїми машинами бажання — о сексуальність! — на задньому плані батько та матір, у яких дитина мірою потреби запозичує частини й гвинтики та які постають тут як агенти — передавачі, приймачі, перехоплювачі — доброзичливі агенти виробництва або підозрілі агенти антивиробництва?

Навіщо ж надавати міфічній і трагічній репрезентації цей безглуздий привілей? Навіщо розміщувати форми виразу та весь цей *театр* там, де перебували поля, цехи, заводи та інші виробничі одиниці? Психоаналітик розгортає свій цирк у здивованому несвідомому — Барнум у полі й на заводі. Саме це Міллер і навіть Лоуренс ставлять у провину психоаналізу (живі не є віруючими, ясновидючі не вірують у міф, у трагедію): "Сягаючи героїчних періодів життя, ви руйнуєте самі принципи героїзму, оскільки герой, тією мірою, якою він не сумнівається щодо своєї сили, ніколи не дивиться за спину. Гамлет, безперечно, вважав себе героєм, і для будь-якого природженого Гамлета єдиний шлях, яким треба йти, — це шлях, який йому накреслив Шекспір. Річ у тім, чи є ми природженими Гамлетами? Чи народилися ви Гамлетом? *Ачи ж ви радше народжуєте Гамлета у собі*? Але ось питання, яке мені видається найважливішим: *навіщо повер-*

---

1 В.Г.Нірдерланд відкрив і відтворив машини батька Шребера; див. зокрема: *Nierderland W.G.* Schreber, Father and Son // Psychoanalitic Quaterly. — 1959. — Vol.28. — P.151 — 169. Вважають, що інструменти педагогічних тортурів цілковито схожі на інструментарій графіні де Сегюр: "пояс гарної постави... із залізною пластиною на спині та залізною півдугою, яка підтримує підборіддя".

татися до міфу?.. Цей ідеологічний непотріб, яким користується цілий світ, щоб вибудувати будівлю своєї культури, — на шляху до втрати своєї поетичної цінності, свого міфічного характеру, оскільки *через низку творів, які вказують на хворобу*, а отже, на можливість одужати, готується грунт, на якому можуть будуватися нові споруди (ця ідея нових споруд мені ненависна, але це стосується лишень усвідомлення процесу, а не самого процесу). Нині — мій процес; у цьому разі всі рядки, написані мною, полягають у тому, щоб енергійно вичистити матку, піддати її свого роду *вишкоблюванню*. Ось що наштовхнуло мене на ідею не нових культурних будов, нових суперструктур, які репрезентують культуру, а отже, брехню, але вічного народження, відродження, *життя*... У міфі немає можливості для життя. У міфі може жити тільки міф... *Ця здатність дати народження міфові приходить до нас від свідомості — свідомості, яка безперервно розвивається*. Саме тому, говорячи про *шизофренічний характер* нашого часу, я сказав: доки процес не завершиться, третім оком буде черево світу. Що я хотів цим сказати? Можливо, я хотів сказати, що з цього світу ідей, де ми борсаємося, повинен вийти новий світ? Але цей світ може з'явитися лише тією мірою, якою він пізнаний. А щоб пізнати, треба спочатку забажати... Бажання інстинктивне й священне, й тільки бажанням ми створюємо безпомилкову концепцію"[1]. У цих сторінках Міллера все: підведення Едіпа (або Гамлета) до точки самокритики, викриття виражальних форм, міфу та трагедії, як вірувань та ілюзій свідомості, необхідність очищення несвідомого, шизоаналіз як вишкоблювання несвідомого, опозиція материнської шпарини та лінії кастрації, блискуче утвердження несвідомого як сироти та виробника, екзальтація процесу як шизофренічної детериторизації, як процесу, який повинен виробити нову землю — на межі робочої потужності машин бажання, на противагу трагедії, "згубній драмі особистості", "неминучому злиттю машкари та актора". Очевидно, що М.Френкель, кореспондент Міллера, нічого не розуміє. Він говорить як психоаналітик або як еллініст XIX сторіччя: так, міф, трагедія, Едіп, Гамлет — добрі виражальні форми, які мають у собі зародок; вони виражають постійну драму бажання та знання... Френкель закликає собі на допомогу все, що стало вже загальником, Шопенгауера, "Народження трагедії" Ніцше. Він вважає, що Міллер нічого цього не знає, і його опосідає питання, чому Ніцше сам обірвав з "Народженням трагедії", чому перестав вірувати в трагічну репрезентацію...

Мішель Фуко глибоко показав, яку переривчастість привносило вторгнення виробництва у світ репрезентації. Виробництво може бути виробництвом праці або виробництвом

1 *Miller H.* Hamlet. — P.156—159.

бажання, воно закликає сили, які більше не можуть перебувати у репрезентації, до потоків і купюр, які її проривають, перетинають її з усіх боків: "величезне простирадло тіні", розіпнуте під репрезентацією[1]. І це — банкрутство, або занурення класичного світу репрезентації, Фуко позначає його дату, кінець XVIII, XIX сторіччя. Отже, здається, що ситуація є набагато складнішою, ніж ми говоримо; оскільки психоаналіз бере участь найвищою мірою у цьому відкритті одиниць виробництва, які улягають всім можливим репрезентаціям замість того, щоб підпорядковуватися їм. Якщо Рікардо фундує політичну або соціальну економію, відкриваючи кількісну працю в принципі будь-якої уявлюваної вартості, то Фрейд фундує економію бажання, відкриваючи кількісне *лібідо* в принципі будь-якої репрезентації об'єктів та цілей бажання. Фрейд відкриває суб'єктивну природу або абстрактну сутність бажання, як Рікардо суб'єктивну природу або абстрактну сутність праці, за межами будь-якої репрезентації, яка їх прив'язувала б до об'єктів, мети та особливо до джерела. Фрейд, отже, є першим, хто видобув *"найстисліше бажання"*, як Рікардо "найстислішу працю", й тим самим сферу виробництва, яка дійово переповнює репрезентацію. Й цілковито як абстрактна суб'єктивна праця, абстрактне суб'єктивне бажання невіддільне від руху детериторизації, який відкриває гру машин та агентів, під усіма частковими детермінаціями, які пов'язують бажання та працю з тією чи тією особистістю, з тим чи тим об'єктом у рамках репрезентації. Машини та виробництво бажання: психічні апарати та машини бажання, машини бажання та складання аналізуючої машини, здатної їх декодувати й декодифікувати; царина вільних синтезів, де все можливо — часткові зв'язки, включні розподіли, міграційні сполучення, потоки та багатозначні ланцюжки, трансдуктивні перервності — і відношення машин бажання як утворень несвідомого з утвореннями моральними, які вони статистично конституюють у зорганізованих юрбах, і апарат репресії—витіснення, які звідси випливають... Такою є конституція аналітичного поля, й це суб-репрезентативне поле продовжуватиме виживати й функціювати, проникаючи навіть крізь Едіпа, навіть крізь міф і трагедію, які, проте, знаменують собою примирення психоаналізу з репрезентацією. Залишається одне — щоб конфлікт між міфічною та трагедійною родинною репрезентацією, з одного боку, та виробництвом бажання та соціальним виробництвом — з іншого, заторкнув увесь психоаналіз. Оскільки міф і трагедія є символічними системами репрезентації, які ще раз повертають бажання

1 *Foucault M.* Les Mots et les choses. — P.: Gallimard, 1966. — P.221 — 224 (про опозицію бажання і виробництва бажання та репрезентації); P.265 — 268 (про опозицію соціального виробництва та репрезентації, у Адама Сміта та особливо у Рікардо).

до детермінованих зовнішніх умов як особливих об'єктивних кодів/кодексів — тіло землі, тіло деспотичне — і які таким чином суперечать відкриттю абстрактної та суб'єктивної сутності. У цьому розумінні можна зауважити, що кожного разу, коли Фрейд виводить на перший план міркування про психічні апарати, соціальні машини та машини бажання, механізми потягів та утворення інституцій, його інтерес до міфу та трагедії має тенденцію до зниження, натомість він викриває у Юнга й у Ранка відновлення зовнішньої репрезентації сутності бажання як об'єктивної, відчуженої у міфі та трагедії[1].

Як пояснити таку дуже складну амбівалентність психоаналізу? Ми повинні розрізняти безліч речей. У першу чергу, символічна репрезентація добре схоплює сутність бажання, але відносячи його до величезних *об'єктивностей* як окремих елементів, які воно фіксує як об'єкти, цілі, джерела. Саме так міф відносить бажання до елемента землі як цілого тіла та до територіального кодексу, який розподіляє заборони та приписи; а трагедія — до націленого тіла деспота та відповідного імперського кодексу. Відтепер розуміння символічних репрезентацій може полягати у систематичній феноменології цих елементів та об'єктивностей (на кшталт старих елліністів і навіть Юнга) або в історичному дослідженні, яке їх відносить до їхніх соціальних, об'єктивних або реальних умов (на кшталт елліністів нещодавніх). З цієї останньої точки зору, репрезентація передбачає певне розходження й менше виражає стабільний елемент, ніж зумовлений перехід одного елемента до іншого: міфічна репрезентація не виражає елемент землі, але радше умови, за яких цей елемент зникає перед елементом деспотичним у власному розумінні слова, проте такі умови, за яких, наприклад у Греції V сторіччя, цей елемент зникає на користь нового ладу міста[2]. Таким чином, очевидно, що ніяке з цих поводжень з міфом та трагедією не відповідає психоаналізові. Психоаналітичний метод цілковито інакший: замість того, щоб відносити символічну репрезентацію до детермінованих об'єктивностей та об'єктивних соціальних умов, він їх відносить до суб'єктивної та універсальної сутності бажання як *лібідо*. Таким чином, операція *декодування/декодифікації* у психоана-

---

1 Діді'є Анзю, зокрема, розрізняє два періоди: 1906 — 1920, який "становить видатну добу міфологічних праць в історії психоаналізу" і подальший період відносної недовіри, коли Фрейд повертає до проблем другої топіки та відношення між бажаннями та інституціями, дедалі більше втрачаючи інтерес до систематичного дослідження міфів (*Anzieu D.* Freud et la mythologie // Incidences de la psychanalyse. — 1970. — № 1. — P.126 — 129).

2 Про міф як виразник організації деспотичної влади, яка витісняє Землю, див.: *Vernant J.-P.* Les Origines de la pensée grecque. — P.109 — 116; про трагедію як виразницю організації міста, яка, у свою чергу, витісняє поваленого деспота, див.: *Vernant J.-P.* Oedipe sans complexe // Raison présente — Août 1967.

лізі вже не може означати те, що вона означає в науках про людину, які намагаються розкрити секрет того чи того коду/кодексу, але означає зруйнування кодів та кодексів для досягнення кількісних та якісних потоків *лібідо*, які проходять крізь сновидіння, фантазм, патологічні утворення, так само як і через міф, трагедію та соціальні утворення. Психоаналітична інтерпретація не полягає в тому, щоб суперничати з кодом/кодексом, щоб додати ще щось до вже відомих кодів/кодексів, але в тому, щоб декодувати й декодифікувати абсолютним чином, видобути щось некодоване й некодифіковане на підставі свого поліморфізму та своєї багатозначності[1]. Виявляється, отже, що інтерес психоаналізу до міфу (або трагедії) є інтерес по суті критичний, оскільки специфіка міфу, об'єктивно зрозумілого, повинна розтанути в суб'єктивному сонці *лібідо*: саме міф репрезентації зазнає краху, або має тенденцію до краху.

Цим сказано, у другу чергу, що психоаналіз разом з капіталізмом не менш глибокий, ніж політична економія. Це відкриття декодовано-декодифікованих і детериторизованих потоків, це те саме, що постає для політичної економії у соціальному виробництві, під виглядом абстрактної суб'єктивної праці, а для психоаналізу — у виробництві бажання, під виглядом абстрактного суб'єктивного *лібідо*. Як говорить Маркс, саме у капіталізмі сутність стає суб'єктивною, *виробнича діяльність загалом* і абстрактна праця — чимсь реальним, починаючи з чого можна реінтерпретувати всі попередні соціальні утворення з точки зору декодифікування процесу узагальненої детериторизації: "Таким чином, це — найпростіша абстракція, яку сучасна економія ставить на перше місце і яка виражає феномен пращурів, значимий для всіх форм суспільства, проте з'являється як практично істинна у цій абстракції лишень як найсучасніша категорія суспільства". У ній також має місце таке абстрактне бажання, як *лібідо*, як суб'єктивна сутність. Не тому, що потрібно встановити простий паралелізм між капіталістичним соціальним виробництвом та виробництвом бажання, або між потоком капіталу-грошей та потоком непотребу бажання. Відношення є набагато вужчим: машини бажання перебувають ні в якому іншому місці, крім як у соціальних машинах, і тому поєднання декодовано-декодифікованих потоків у капіталістичній

---

1 Отже, не скажуть, що психоаналіз додає код/кодекс психологічний до кодів/кодексів соціальних, за допомоги яких історики та міфологи пояснюють міфи. Фрейд це відзначав уже стосовно сновидіння: не йдеться про дешифрування згідно з кодексом; див. з цього приводу коментарі Жака Дерріда: *Derrida J.* L'Ecriture et la difference. — P.310 sq. "Поза сумнівом вона (писемність сна) працює з масою елементів, кодованих упродовж індивідуальної або колективної історії. Але у цих операціях, в їхній лексиці та синтаксисі, залишається нередукований, суто idioматичний залишок, який повинен нести весь тягар інтерпретації, у комунікації між несвідомими. Сновида винаходить власну граматику".

машині намагається звільнити вільні іпостасі суб'єктивного універсального лібідо. Коротше, відкриття виробничої діяльності *загалом і без розрізнень*, так, як вона виявляється у капіталізмі, невіддільне від політичної економії та психоаналізу, по той бік детермінованих систем репрезентації.

Очевидно, що цим не сказано, що людина капіталістична, або за капіталізму, бажає працювати або працює згідно із своїм бажанням. Ідентичність бажання та праці є радше не міф, але виключно дієва утопія, яка окреслює межу для подолання капіталізму у виробництві бажання. Але чому саме виробництво бажання є межею, яка завжди суперечить капіталізмові? Чому капіталізм, якщо він відкриває суб'єктивну сутність бажання та праці — загальну сутність як виробничу діяльність загалом, — не припиняє відчуження у репресивній машині, яка розділяє сутність навпіл і підтримує її розділеною: з одного боку, абстрактна праця, абстрактне бажання, а з іншого — політична економія та психоаналіз, політична економія та економія лібідозна? Саме тут ми можемо поцінувати весь простір приналежності психоаналізу до капіталізму. Оскільки, ми це бачили, капіталізм має межу у вигляді декодовано-декодифікованих потоків виробництва бажання, але не перестає їх виштовхувати, пов'язуючи їх в аксіоматику, яка посідає місце кодів/кодексів. Капіталізм невіддільний від руху детериторизації, але це рух, він його заклинає за допомоги оманливої та штучної ретериторизації. Він творить себе на руїнах територіальної та деспотичної, міфічної та трагічної репрезентації, але він їх відновлює на свою користь і під іншою формою, під виглядом образів капіталу. Маркс резюмує все, говорячи, що абстрактна суб'єктивна сутність відкрита капіталізмом лише для того, щоб бути приєднаною, відчуженою, це слушно як у зовнішньому їхньому незалежному елементі як об'єктності, так і у самому суб'єктивному елементі приватної власності: "Раніше людина була зовнішньою стосовно самої себе, її стан був станом реального відчуження, тепер цей стан змінився в акті відчуження, втрати володіння". Справді, саме форма приватної власності зумовлює поєднання декодовано-декодифікованих потоків, тобто їхню аксіоматизацію в системі, де потік засобів виробництва як власність капіталістів належить до потоку праці, яку називають вільною як "власність" трудящих (і тому державні обмеження на матеріал і на зміст приватної власності геть зовсім не заторкують цієї форми). Саме форма приватної власності все ще конституює центр оманливих ретериторизацій капіталізму. Саме вона, нарешті, продукує образи, які наповнюють іманентне поле капіталізму, — "капіталіст", "трудівник" тощо. Іншими словами, капіталізм передбачає крах гігантських об'єктивних детермінованих репрезентацій на користь

виробництва як універсальної внутрішньої сутності, але він для цього не виходить із світу репрезентації, він лише маніпулює широким перетворенням цього світу, надаючи йому нової форми суб'єктивної безконечної репрезентації[1].

Здається, що ми віддалилися від турбот психоаналізу, а проте ми ніколи не перебували до них так близько. Оскільки, як ми це бачили раніше, саме в інтер'єрі свого руху капіталізм вимагає й обгрунтовує не тільки соціальну аксіоматику, але застосування цієї аксіоматики до "приватизованої" сім'ї. Ніколи репрезентація не втвердила б свого власного обертання без того застосування, яке його поглиблює, його розколює і його насаджує на самого себе. Отже, суб'єктивна абстрактна Праця, так, як вона репрезентована у приватній власності, має як корелят суб'єктивне абстрактне Бажання, як воно репрезентоване у "приватизованій" сім'ї. Психоаналіз навантажує себе другим терміном, як політична економія першим. Психоаналіз є техніка застосування, аксіоматикою якого є політична економія. Коротше, психоаналіз видобуває другий полюс у русі, властивому капіталізмові, який замінює безконечну суб'єктивну репрезентацію зумовленими величезними об'єктивними репрезентаціями. Насправді потрібно, щоб межа декодовано-декодифікованих потоків виробництва бажання була двічі заклята, двічі зрушена, один раз за допомоги позиції іманентних меж, які капіталізм не перестає відтворювати на дедалі ширшій шкалі, вдруге — за допомоги лінії внутрішньої межі, яка насаджує це соціальне виробництво на обмежене сімейне відтворення. Двозначність психоаналізу стосовно міфу або трагедії відтепер пояснюється так: він його руйнує як об'єктивну репрезентацію й відкриває у ній іпостасі суб'єктивного універсального *лібідо*, але він її знову знаходить і висуває як репрезентації суб'єктивні, які зводять у безконечність міфічні або трагічні змісти. Він розглядає міф і трагедію, але він розглядає їх *як* сновидіння та фантазми часткової людини, *Homo familia*, — і справді, сновидіння та фантазм є у міфі та у трагедії тим, чим приватна власність є стосовно власності суспільної. Те, що у міфі та трагедії відіграє роль об'єктивного елемента, — підхоплене й надбудоване психоаналізом як несвідомий вимір суб'єктивної репрезентації (світ як сновидіння людства). Все, що відбувається під виглядом об'єктивного та публічного елемента, — Земля, Деспот, — зараз підхоплене, але як вираження суб'єктивної та часткової ретериторизації: Едіп є повалений деспот, зганьблений, детериторизований, але його ретериторизують

---

1 Фуко показує, що "науки про людину" знайшли свій принцип у виробництві й конституювалися на банкрутстві репрезентації, але що вони негайно відновили новий тип репрезентації як репрезентації несвідомого (*Foucault M.* Les Mots et les choses. — P.363 — 378).

на "едіповому комплексі", відомому як тато-неня-Я будь-якої сьогоднішньої людини. Психоаналіз з його "едіповим комплексом" збирає всі вірування людства, все, у що вірували в усі часи, але щоб це привести до стану *заперечення*, яке зберігає вірування, не віруючи у нього (це не більш ніж сновидіння; найсуворіший віруючий сьогодні не запитує більше). Звідси подвійне враження, що психоаналіз протистоїть міфології не менше, ніж міфологіям, але водночас несе міф і трагедію до універсально суб'єктивних вимірів: якщо сам Едіп не має "комплексу", "едіпів комплекс" — комплекс без Едіпа, як нарцисизм без Нарциса![1]. Такою є амбівалентність, яка перетинає психоаналіз і виходить за рамки часткової проблеми міфу та традиції: однією рукою вона руйнує систему об'єктивних репрезентацій (міф, трагедія) на користь суб'єктивної сутності, зрозумілої як виробництво бажання, а іншою рукою повертає це виробництво до системи суб'єктивних репрезентацій (сновидіння, фантазм, з яких покладаються міф і трагедія як розвиток або проекція). Образи, нічого, крім образів. Врешті-решт залишається тільки інтимний і приватний театр, театр часткового індивіда, який не є більше ані виробництвом бажання, ані об'єктивною репрезентацією. Несвідоме як сцена. Тільки театр, поставлений на місце виробництва, який його спотворює значно більше, ніж це могли зробити трагедія і міф, зведені до єдиних античних джерел.

Міф, трагедія, сновидіння, фантазм — і міф, і трагедія, реінтерпретування у функції сновидіння та фантазму, репрезентативна серія, якою психоаналіз заміняє лінію виробництва, виробництва соціального та виробництва бажання. Серія театру замість серії виробництва. Але, по суті, чому репрезентація, яка стала суб'єктивною, набуває театральної форми ("Між психоаналізом та театром існує містичний зв'язок...")? Відома найвищою мірою сучасна відповідь деяких нещодавніх авторів: театр видобуває конечну структуру безконечної репрезентації. Те, що видобувається, є дуже складним, оскільки структура може репрезентувати лише свою відсутність, або репрезентувати у репрезентації щось неуявлюване: але це, скажуть, є привілеєм театру, є постановкою на сцені цієї метафоричної та метонімічної каузальності, яка водночас відзначає відсутність і наявність структури у цих ефектах. Андре Грін, навіть у той момент, коли він робить застереження з приводу достатності структури, він їх робить лише в ім'я необхідного театру її актуалізації, який відіг-

1 *Anzieu D.* Freud et la mythologie // Incidences de la psychanalyse. — 1970. — № 1. — P.124, 128: "Фрейд не надає міфові ніякої специфіки. Цей пункт є один з тих, що якнайбільше обтяжив подальші стосунки між психоаналітиками та антропологами... Фрейд воістину зводить все в одну площину... Стаття "Вступ до нарцисизму", яка знаменує значний крок у напрямку до ревізії теорії потягів, не містить жодного посилання на міф про Нарциса".

рає роль її розкриття, місця, що робить її видимою[1]. Октав Манноні у своєму пречудовому аналізі феномена вірувань бере ту саму модель театру, щоб показати, як заперечення вірування фактично передбачає трансформації вірування у вигляді ефекту структури, яку втілює або виводить на сцену театр[2]. Ми повинні зрозуміти, що репрезентація, коли вона перестає бути об'єктивною, коли вона стає безконечно суб'єктивною, тобто уявлюваною, насправді втрачає будь-яку міцність ще раніше, ніж повернутися до структури, яка також визначає місце та функції суб'єкта репрезентації, репрезентовані об'єкти як образи і формальні відносини між ними всіма. Символічне не означає більш відношення репрезентації до об'єктності як елемента, але граничні елементи суб'єктивної репрезентації; це — чисті означальні, чисті репрезентанти нерепрезентованого; звідси водночас випливають суб'єкти, об'єкти та їхні відносини. Таким чином, структура означає несвідоме суб'єктивної репрезентації. Зараз серія цієї репрезентації репрезентує себе: суб'єктивна безконечна (уявлювана) репрезентація — репрезентація генеральна — репрезентація структуральна. Й саме тому, що театр передбачається як такий, що виводить на сцену приховану структуру, немовби втілюючи її в елементах і відносинах, він здатний розкрити універсальність цієї структури, в тому числі в об'єктивних репрезентаціях, які він відновлює й реінтерпретує у функції прихованих репрезентантів, їхніх міграцій і варійованих відносин. Збирають, відновлюють усі вірування в ім'я структури несвідомого: ми все ще побожні. Скрізь велика гра символічного означального, яке втілюється в означальних уявлюваного — Едіп як універсальна метафора.

Чому театр? Хоч як це дивно, це несвідоме театру та декорацій з пап'є-маше. Театр, узятий як модель для виробництва. Навіть Альтюссер наполягає на такій операції: відкриття соціального виробництва як "машини" або "машинності", незвідної до світу об'єктивної репрезентації (Vorstellung), й одразу редукція машин до структури, ідентифікація виробництва із структуральною та театральною репрезентацією (Darstellung). Таким чином, виробництво бажання тут репрезентоване як соціальне виробництво: кожного разу, коли виробництво замість того, щоб бути схопленим в його оригінальності, в його реальності,

1 Андре Грін заходить надто далеко в аналізі відносин репрезентація-театр-структура-несвідоме: *Green A.* Un oeil en trop. — P.: Ed. de Minuit, 1969 (див. вступ, зокрема с.43, про "репрезентації не репрезентованого у репрезентації"). Проте критика, якій Грін піддає структуру, не робиться в ім'я виробництва, але в ім'я репрезентації, й посилається на необхідність екстраструктурних чинників, які повинні лише розкрити структуру, й розкрити її як едіпівську.

2 *Mannoni O.* Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène. — P.: Ed. du Seuil, 1969. — Ch.I, VII.

виявляється, таким чином, *загнаним* у простір репрезентації, воно може розцінюватися лише мірою своєї відсутності й з'являтися у цьому просторі як нестача. Шукаючи в психоаналізі структуру, Мустафа Сафуан може його уявити як "внесок у теорію нестачі". Саме у структурі здійснюється злютовання бажання та неможливого, й нестача визначається як кастрація. Саме від структури виходить найсуворіший спів на честь кастрації: так, так, саме через кастрацію ми ввіходимо до ладу бажання — щойно виробництво бажання накладається на простір репрезентації, яка дозволяє йому існувати лишень як відсутність і нестача себе-самого. Саме ця *структуральна єдність* нав'язується машинам бажання, об'єднує їх у молярному ансамблі; часткові об'єкти співвідносяться з цілісністю, яка може з'являтися лишень як те, чого їм не вистачає й чого не вистачає їй самій в їхній нестачі (велике Означальне, "яке символізує за допомоги ввіходження в єдине,— одиниця в ансамблі "означальних"). Куди можна дійти у постулюванні нестачі, нестачі, яка перетинає структуру? Саме у цьому полягає структуральна операція: вона облаштовує нестачу в молярному ансамблі. Отже, межа виробництва бажання — межа, яка відділяє молярні ансамблі від їхніх молекулярних елементів, об'єктивні репрезентації та машини бажання — зараз повністю зміщена. Вона далі проходить лишень у самому молярному ансамблі, тією мірою, якою він означений борозною кастрації. Формальні операції структури, операції екстраполяції, застосування, одвозначнення, які насаджують вихідний соціальний ансамбль на кінцевий ансамбль сімейний, сімейні відносини, які стали "метафорою всіх інших", що заважає виробничим молекулярним елементам слідувати власним лініям втечі. Коли Грін шукає підстави, які обгрунтовують спорідненість психоаналізу та театральної репрезентації, та структуру, яка її робить видимою, він досягає вражаючих результатів: нехай театр зводить сімейні відносини до стану структурного метафоричного універсального відношення, звідки випливає гра та уявлюване місце особистостей; і, навпаки, нехай він виштовхує за лаштунки гру та функціювання машин, за межу, що стала неподоланною (точнісінько як у фантазмі — машини там, але *за стіною*). Коротше, зсунена межа не проходить між об'єктивною репрезентацією та виробництвом бажання, але між двома полюсами суб'єктивної репрезентації: безконечною уявлюваною репрезентацією та конечною структурною репрезентацією. Відтепер можна протиставити ці два аспекти, уявлювані варіації, які прагнуть у ніч недетермінованості та індиферентності, символічний інваріант, який перетинає шлях диференціацій: це те саме, що ми надибуємо, з усіх боків слідуючи правилу зворотного відношення, або double bind. Будь-яке виробництво веде у подвійний глухий кут суб'єктивної репрезентації. Можна

завжди відіслати Едіпа до царини уявного, де його знаходять більш сильним і більш повним, більш знедоленим і переможним стосовно факту, що він відчуває нестачу, і знову знаходять у символічній кастрації. Й одразу ж на його структурі немає жодного засобу уникнути фаміліалізму; навпаки, вона пов'язує, вона дає сім'ї універсальну метафоричну цінність у той момент, коли вона втратила свої буквальні об'єктивні цінності. Психоаналіз визнає свою амбіцію: замінити збанкрутілу сім'ю, замінити уламки сімейного ліжка психоаналітичною канапою, зробити, щоб "аналітична структура" була *інцестуозною у своїй сутності*, щоб вона була доведенням або гарантом самої себе, була варта Реальності[1]. Саме про це врешті-решт йдеться, як показує Октав Манноні: як вірування може продовжувати бути побожним? Ми зреклися й втратили всі наші вірування, які проходили під виглядом об'єктивних репрезентацій. Земля мертва, пустеля гадає: старий батько мертвий, новий батько — територіальний, син — також, Едіп — деспот. Ми самі, з нашою нещасною свідомістю та тривогою нашого життя, де нічого не трапляється, — ми не більш ніж образи, які обертаються у безконечній суб'єктивній репрезентації. Але в цих образах, ми знову здобуваємо силу в них вірувати, у глибині структури, яка залагоджує наші стосунки з ними й наші ідентифікації як безліч ефектів символічного означального. "Чудова ідентифікація"... Ми всі, як Шері-Бібі у театрі, волаємо перед Едіпом: ось тип у моєму роді, ось тип у моєму роді! Все підхоплене, міф землі, трагедія деспота, під виглядом тіней, проеційованих на площину театру. Величезні територіальності зазнали краху, але структура справляє на них суб'єктивні та часткові ретериторизації. Що за збочена операція, цей психоаналіз, де неоідеалізм досягає найвищої точки, цей відновлений культ кастрації, ця ідеологія нестачі: *антропоморфна репрезентація статі*! Насправді вони не знають, що є те, що вони роблять, і якому механізмові репресії слугують, оскільки їхні наміри часто-густо є прогресистськими. Але сьогодні ніхто не може ввійти в кабінет аналітика, не знаючи заздалегідь принаймні того, що *розіграно* заздалегідь: Едіп і кастрація, уявне та символічне, великий урок недостатності буття або відмови. Психоаналітик як інструмент, Едіп як ретериторизація, як повернення сучасної людини до "скелі" кастрації.

Цілковито іншим був шлях, окреслений Лаканом. Він не задовольняється такою аналітичною білкою, обертанням у колесі уявлюваного та символічного, едіпівського уявного та едіпізуючої структури, уявлюваної ідентичності особистостей та структуральної єдності машин, яка скрізь впиралася у глухі кути молярної репрезентації, за допомоги якої сім'я закуклюється на самій собі. Чому слугує перехід від подвійного уявлюваного до трикомпонентного (або чотирикомпонентного) символічного, якщо перше є причиною двозначності, а друге — її наслідком? Машини бажання

1 *Leclaire S.* Démarquer le réel. — P.: Ed. du Seuil, 1971. — P.28 — 31.

як часткові об'єкти зазнають двох тоталізацій, однієї, коли соціум довіряє їм структуральну єдність при символічному означальному, яке поводить себе як відсутність і нестача, у вихідному ансамблі другої, коли сім'я або нав'язує особистісну єдність з уявлюваними означальними, які розподіляють, "капсулюють" нестачу в кінцевому ансамблі: два викрадення машин, коли структура залишає там свій знак артикуляції, коли батьки запускають туди свої пальці. Піднести образи до рівня структури мало що значило й не дозволяло нам вийти з репрезентації, якщо *структура не мала зворотного боку*, який постає як реальне виробництво бажання. Цей зворотний бік є "реальна неорганізованість" молекулярних елементів: часткових об'єктів, в які ввіходять синтези або непрямі взаємодії, оскільки вони не є частковими у розумінні екстенсивних частин, але радше "частковостями" як інтенсивності, за яких матерія завжди заповнює простір різних щаблів (око, рот, анус як щаблі матерії), чисті позитивні множинності, де все можливо, без винятку й заперечення, синтези, що складаються без плану, де конекції трансверсальні, диз'юнкції інклюзивні, кон'юнкції багатозначні, індиферентні щодо їхнього носія, оскільки їхня матерія, яка слугує їм опертям, не специфікована в жодній структуральній або особистій єдності, але постає як тіло без органів, яке наповнює простір кожного разу, коли його наповнює інтенсивність; знаки бажання, які становлять ланцюжок означальних і які не відповідають правилам лінгвістичної гри у шахи, але відповідають накладам гри у лото, яка випускає чи то слово, чи то малюнок, річ чи кінець речі; одні залежать від інших лише в порядку випадкових накладів і тримають ансамбль лише завдяки відсутності зв'язку (не локалізованих зв'язностей), не маючи ніякого іншого статусу, крім статусу розкиданих елементів машин бажання, які, у свою чергу, самі є розкиданими[1]. Саме зворотний бік структури відкривається Лаканом ("а" як машина та "А" як не-

[1] *Lacan J.* Ecrits. — P.657 — 659. Серж Леклер у цій перспективі спробував глибоко визначити зворотний бік структури як "чисте буття бажання" (*Leclaire S.* La Réalité du désir // Sexualité humaine. — P.242 — 249). Він там бачив безліч доособистісних одиничностей або якихось елементів, які точно визначають себе за допомоги відсутності зв'язку. Але ця відсутність зв'язку та сенсу є позитивною, "вона становить специфічну силу зв'язності цього ансамблю". Звичайно, можна завжди встановити сенс і зв'язок, вставляючи, здавалося б, призабуті елементи. Саме у цьому полягає функція Едіпа. Але "*якщо аналіз знову знаходить зв'язок між двома елементами, це знак того, що вони не були гранично-межовими, незвідними до несвідомого*". Можна відзначити, що Леклер використовує тут точний критерій розрізнення реальної відмінності у Спінози та Лейбніца: гранично-межові елементи (безконечні атрибути), приписувані Богові, оскільки вони не залежать один від одного й не підтримують між собою жодних стосунків опозиції або суперечності. Саме відсутність будь-якого прямого зв'язку гарантує спільність їхньої приналежності до божественної субстанції. Так само часткові об'єкти та тіло без органів: тіло без органів є сама субстанція, а часткові об'єкти — його атрибути, або гранично-межові елементи.

людська стать): шизофренізація аналітичного поля замість едіпізації поля психоаналітичного.

Структура саме з цього *виходить*, слідуючи планам ущільнення або структурації, лініям відбору, що відповідають гігантським статистичним ансамблям або молярним утворенням, які визначають зв'язки й насаджують виробництво на репрезентацію: саме там диз'юнкції стають ексклюзивними (коннективи — глобальними, а кон'юнкції — багатозначними), натомість підгрунтя виявляється специфікованим під структуральною єдністю, а знаки самі стають означальними під дією деспотичного символу, який їх тоталізує в ім'я власної відсутності або власного вилучення.

Справді, виробництво бажання може бути *репрезентоване* лишень у функції екстрапольованого знаку, який у ньому об'єднує елементи в ансамбль і сам не становить частини цього ансамблю. Відсутність зв'язку з необхідністю з'являється як відсутність, ніяким чином як позитивна сила. Саме тут бажання з необхідністю віднесене до відсутнього терміна, сама сутність якого полягає в тому, щоб відчувати нестачу. Структура формується й з'являється лишень у функції символічного кінця, визначеного як нестача. Великий Інший як нелюдська стать посідає у репрезентації місце означального великого Іншого як завжди відсутній термін, як надто людська стать, як фалос молярної кастрації[1]. Але саме там демарш Лакана здобуває всю свою складність, оскільки він аж ніяк не замикає на несвідомому едіпівську структуру. Навпаки, він показує, що Едіп уявлюваний — це ніщо, крім образу, міфу; і що цей або ці образи продуковані шляхом едіпізуючої структури; і що ця структура діє лише тією мірою, якою вона відтворює елемент кастрації, який є не уявним, але символічним. Ось три великих плани структурації, які відповідають молярним ансамблям. Едіп як уявлювана ретериторизація часткової людини, відтворена в структурних умовах капіталізму тією мірою, якою вона остання відтворює й сприймає архаїзм імперського символу або зниклого деспота. Ці три плани є необхідними водночас: саме для того, щоб підвести Едіпа до точки його самокритики, показуючи, як структурна організація означальних ще залежить від великого деспотичного означального, що

---

1 *Lacan J.* Ecrits. — P.819 ("Відсутність цього означального, всіх інших, не репрезентувала б нічого..."). Серж Леклер показує, як структура організується навколо недостатнього терміна, або радше означальності недостатності: "Саме фалос, вибіркове означальне відсутності зв'язку, яке ми подибуємо в унікальній винятковості свого ставлення до сутності недостатності, виняткова, ні до чого не звідна емблема відмінності статей... Якщо людина може говорити, то тому, що десь у системі мови існує гарант незвідності недостатності: фалічне означальне..." (*Leclaire S.* La Réalite du désir. — P.250). Як усе це дивно...

поводить себе мов архаїзм[1]. Що це за точка самокритики? Це точка, де структура, по той бік образів, які її наповнюють, та символічного, яке її зумовлює у репрезентації, відкриває свій зворотний бік як позитивний принцип нещільності, який її розчиняє: де бажання знову перелите в лад виробництва, співвіднесене з молекулярними елементами й де воно ні в чому не відчуває нестачі, оскільки визначає себе як буття *природного та чуттєво сприйманого об'єкта*, натомість реальність визначає себе як *об'єктивне буття бажання*. Оскільки несвідоме шизоаналізу не знає особистостей, ансамблів та законів; образів, структур та символів. Воно є сиротою тією самою мірою, якою воно є анархістськи-атеїстичним. Воно не є сиротою у тому розумінні, в якому продукує себе само скрізь, де імена історії позначають наявні інтенсивності ("матір власних імен"). Воно не є *іпостасним*, оскільки його іпостасність є абстрактною, іпостась як шизоїдний розкол. Воно ні структуральне, ні символічне, оскільки його реальність є реальність реального в його виробництві, у самій його неорганізованості. Воно не репрезентативне, але лише машинне й продуктивне.

Руйнувати, руйнувати: завдання шизоаналізу розв'язується за допомоги деструкції, повного очищення, повного вишкоблювання несвідомого. Руйнувати Едіпа, ілюзорне *Я*, привид над-*Я*, винуватість, закон, кастрацію... Не йдеться про побожні деструкції, якими маніпулює психоаналіз за доброзичливої нейтральності аналітика. Оскільки це руйнування на кшталт Гегеля, шляхом збереження. Як щодо славнозвісної нейтральності не смішить? А стосовно того, що психоаналіз називає, насмілюється називати, зникненням і випаруванням, сублімацією комплексу Платона? Нам кажуть, що Едіп необхідний, він джерело будь-якої можливої диференціації й рятує нас від жахливої недиференційованої Матері. Але це страхітлива матір, Сфінкс, вона сама становить частину Едіпа; її недиференційованість є не що інше, як те, що виключає диференціації, які Едіп створює, вона сама створена Едіпом: Едіп з необхідністю функціює під виглядом цього подвійного глухого кута. Нам кажуть, що Едіп, у свою чергу, має бути подоланий і що це відбудеться за допомоги кастрації, латенції, десексуалізації та сублімації. Але кастрація — що вона являє собою, крім Едіпа, зведеного в енний ступінь і такого, що став символічним, тобто ще більш отруйним? А латентність, ця чиста байка, — що вона таке, — мовчання, нав'язане машинам бажання, щоб Едіп міг розвиватися, зміцнюватися в нас, накопичувати свою отруйну сперму, час становлення здатності до розмноження, передумова переходу до наших майбутніх

---

1 *Roudinesco E.* L'Action d'une métaphore // La Pensée. — Février 1972. Стосовно способу, в який Лакан підноситься над "нульовим символом", все в тому самому лінгвістичному розумінні й стосовно ідеї "означального від сутності цього символу" див.: *Lacan J.* Ecrits. — P.821.

дітей? А елімінація тривоги кастрації, десексуалізація та сублімація, — що являють собою вони, крім божественного визнання? А безконечна ресигнація нещасної свідомості, яка для жінок полягає в тому, щоб "трансформувати своє бажання пеніса в бажання чоловіка та дитини", а для чоловіка — щоб прийняти свою власну пасивну позицію й "схилитися перед субституцією батька"[1]? Ми є тим більше такими, що "вийшли" з Едіпа, чим більше ми потребуємо живого прикладу, реклами, теореми, дії, щоб запустити туди наших дітей: ми еволюціонували в Едіпі, ми були структуровані в Едіпі, під нейтральним і доброзичливим оком субституції, ми вивчили пісеньку про кастрацію, нестачу-у-бутті, яка є життя, "так, саме за допомоги кастрації (ми досягаємо) Б-а-а-а-жання...". Те, що називають зникненням Едіпа, це Едіп, який став ідеєю. Існує лишень ідея, щоб впорскнути отруту. Едіп мав зробитися ідеєю, щоб нам довелося кожного разу виштовхувати звідусіль його руки та його ноги, його губи та його вуса: "Оживляючи неясні смерті, ваше *Я* стає якимсь різновидом мінеральної теореми, яка постійно доводить марноту життя"[2]. Ми були триангульовані в Едіпі й ми будемо в ньому триангульовані. Від сім'ї до пари, від пари до сім'ї. Насправді доброзичлива нейтральність аналітика дуже обмежена: вона припиняється, щойно ми припиняємо відповідати йому "тато-неня". Вона припиняється, щойно у кабінет аналітика вводять маленьку машину бажання, магнітофон, вона припиняється, щойно виходить потік, який не дозволяє заткнути себе Едіпом, позначкою трикутника (вам кажуть, що ваше *лібідо* надто в'язке або, навпаки, надто рідке, що становить протипоказання для аналізу). Коли Фромм викриває існування психоаналітичної бюрократії, він, проте, не заходить достатньо далеко, оскільки він не бачить, яким є кілок цієї бюрократії і що недостатньо передедіпівського заклику, щоб його уникнути: пре-едіпівське це як пост-едіпівське, це ще одна манера повернути Едіпові все виробництво бажання — не-едіпівське. Коли Рейх викриває спосіб, в який психоаналіз ставить себе на службу соціальній репрезентації, він ще не йде достатньо далеко, оскільки він не бачить, що зв'язок психоаналітика з капіталізмом не є тільки ідеологічним, що він є безконечно вужчим, більш стисненим; і що психоаналіз безпосередньо залежить від економічного механізму (звідси його ставлення до грошей), за допомоги якого декодовано-декодифіковані потоки бажання, які прийняті в аксіоматиці капіталізму, повинні з необхідністю бути проеційовані на сімейне поле, де здійснюється застосування цієї аксіоматики: Едіп як останнє слово капіталістичного споживання, лепету "тато-неня", добровільного закорковування та триангуляції на

1 Див: *Фрейд З.* Аналіз завершений, аналіз незавершуваний.
2 *Miller H.* Hamlet. — P.156.

канапі, "отже, це...!". Не менш, ніж бюрократичний або військовий апарат, психоаналіз є механізмом поглинання додаткової вартості, й вона приходить не ззовні, зовнішнім чином, але її форма й навіть її кінцева мета позначені цією соціальною функцією. Й не той збоченець або аутист, хто уникає психоаналізу, але весь психоаналіз постає як гігантська перверзія, наркотик, радикальний розрив у реальності, починаючи з реальності бажання, як нарцисизм і жахливий аутизм: власне аутизм і збочення, внутрішньо притаманне машині капіталу. Гранично-межово психоаналіз не співвимірний ні з якою реальністю, не розкривається більше стосовно будь-якої зовнішньої реальності, але сам стає випробуванням реальності, "гарантом її власного випробування, реальністю як нестачею, до якої повертають те, що ззовні, й те, що зсередини, вихідну та кінцеву точку: самодостатній психоаналіз, без будь-якої *референції*, крім самого себе або "аналітичної ситуації".

Психоаналіз добре говорить, що несвідома репрезентація ніколи не може бути схоплена незалежно від деформацій, удаваностей або зміщень, яких вона зазнає. Несвідома репрезентація, отже, розуміє сутнісно, на підставі свого закону, зміщене репрезентоване стосовно інстанції у безконечному зміщенні. Але звідси роблять два незаконних висновки: що можна відкрити цю інстанцію, виходячи із зміщеного репрезентованого; і це тому, що сама ця інстанція належить до репрезентації, під виглядом репрезентації нерепрезентованого, або нестачі, "яка постає у надмірній повноті репрезентації". Адже переміщення відсилає до вельми різних рухів. Чи то йдеться про рух, за допомоги якого виробництво бажання не перестає долати межу, детериторизуватися, змушувати уникати своїх потоків, переходити поріг репрезентації, чи то йдеться, навпаки, про рух, за допомоги якого зміщується сама межа й переходить негайно всередину репрезентації, яка здійснює штучні ретериторизовані бажання. Таким чином, якщо можна зробити висновок від зміщеного до того, що зміщує, то тільки у другому розумінні, де молярна репрезентація організується навколо репрезентованого, яке зміщує репрезентоване. Але, зрозуміло, не у первинному розумінні, де молекулярні елементи не припиняють переходити крізь петлі. У цій перспективі ми бачили, як закон репрезентації викривлював продуктивні сили несвідомого й у самій своїй структурі вводив оманливий образ, який приймав бажання у свою пастку (неможливість на підставі заборони зробити висновок про те, що реально заборонене). Так, Едіп є прихованим репрезентованим; так, кастрація постає як те, що репрезентує, зміщує, означує, — але ніщо з усього цього не становить матеріалу несвідомого, не стосується виробництва несвідомого. Все це — радше перетини двох операцій захоплення, операції, де

репресоване соціальне виробництво замінюється віруваннями, і тої, де витіснене виробництво бажання виявляється заміненим репрезентаціями. Й, звичайно, не психоаналіз породжує в нас віру: Едіп і кастрація, про це запитують, і знову запитують, і ці запитування виходять з іншого місця, доглибнішого. Але психоаналіз знайшов такий засіб і виконав таку функцію: сприяти виживанню вірувань після зречення! Змусити ще раз увірувати тих, хто вже більше ні у що не вірує, нанобо створити їм приватну територіальність, приватне Urstaat, приватний капітал (сновидіння як капітал, казав Фрейд...). Саме тому шизоаналіз, навпаки, повинен докласти всіх зусиль для необхідних руйнувань. Зруйнувати вірування та репрезентації, сцени театру. І для цього завдання він ніколи не діятиме занадто згубно. Підірвати Едіпа та кастрацію, підірвати доглибно, кожного разу, коли суб'єкт починає співати про міф або декламує віршики з трагедії, повернути його до *заводу*. Едіп і кастрація, не що інше, як реакційні утворення опору, блокування та криця, зруйнування якої не настає надто швидко. Рейх передчуває фундаментальний принцип шизоаналізу, коли каже, що зруйнування опору не повинне чекати на відкриття матеріального[1]. Але саме з більш радикальних підстав ось про що він гадав: що не існує матеріального несвідомого й тому шизоаналізові немає чого інтерпретувати. Існують лишень опори, а відтак — машини, машини бажання. Едіп є опір; якщо ми змогли говорити про внутрішній перверзивний характер психоаналізу, то саме тому, що перверзія загалом є штучною ретериторизацією потоків бажання, чиї машини, навпаки, є дороговказами детериторизованого виробництва. Психоаналіз ретериторизує на канапі, у репрезентації Едіпа та кастрації. Шизоаналіз, навпаки, повинен видобути з бажання детериторизовані потоки, у молекулярних елементах виробництва бажання. Нехай згадають практичне правило, висловлене Леклером слідом за Лаканом, правило права на безглуздя як відсутність зв'язку: ви не досягнете граничних і незвідних термінів несвідомого, доки ви не знайдете або не відновите зв'язок між двома елементами...

Що все ускладнює, так це наявність необхідності для виробництва бажання бути введеним, починаючи з репрезентації, бути відкритим уздовж всієї лінії його втечі; але це треба робити у цілком інакший спосіб, ніж це гадає психоаналіз. Декодовано-декодифіковані потоки бажання формують вільну енергію (*лібідо*) машин бажання. Машини бажання окреслюються й точково позначаються на дотичній детериторизації, яка перетинає репрезентативні оточення і яка йде вздовж тіла без органів. Відходити, втікати, але змушуючи втікати... Самі машини бажання постають як шизопотоки або перервно-неперервні потоки на тілі без органів: не велика рана, репрезентована

1 *Reich W.* La Fonction de l'orgasme. — P.137—139.

в кастрації, але тисяча маленьких злютовань, розділень, сполучень, за допомоги яких кожна машина продукує потік стосовно іншої, яка його перериває, й перериває потік, який інша продукує. Але ці декодовано-декодифіковані й детериторизовані потоки виробництва бажання, як же їм не бути напнутими на якусь репрезентативну детериторизацію, як не сформувати з неї ще один важіль на тілі без органів як індиферентному підгрунті останньої репрезентації? Навіть ті, хто краще за всіх знає, що таке "відходити", хто робить з відходу щось так само природне, як процес життя та смерті, ті, хто занурюється у пошуках нелюдської статі, — Лоуренс, Міллер, — зводять десь далеченько територіальність, яка ще раз формує антропоморфну й фалічну репрезентацію, Схід, Мексику або Перу. Навіть прогулянка або подорож шизофреніка не здійснює великі територизації, не запозичуючи територіальних маршрутів: запнутий марш Моллоя та його ровер зберігають спальню матері як залишок мети; дрижливі спіралі жахливого зберігають для невизначеного центру сімейне коло, де воно продовжує обертатися, затоптуючи своїх; безконечний шерег нелокалізованих і накладених один на одного парків Ватта все ще нагадує дом месьє Кнотта, здатний "випустити душу назовні", але також наповнити його у своєму місці. Ми всі маленькі цуценята, ми потребуємо маршруту й того, щоб нас вигуляли... Навіть ті, хто краще знає, що таке відчеплюватися, відв'язуватися, ввіходять у злютовання машин бажанн ι, які знову створюють маленькі нові землі. Навіть великі детериторизації Гізели Панков звідні до того, щоб відкрити під корінням дерева без землі, яке проходить крізь їхнє тіло без органів, образ сімейного замка[1]. Раніше ми розрізняли два полюси маячні як лінію молекулярної шизофренічної втечі та молярного параноїдального інвестування, але це також і полюс збочений, який протистоїть шизофренічному полюсу як відновлення територіальностей у русі детериторизації. Й якщо викривлення у найвужчому розумінні здійснює певний, вельми спеціальний тип ретериторизації у хитруванні, викривлення у широкому розумінні тут має на увазі всі типи, не тільки штучні, але й екзотичні, архаїчні, залишкові, часткові тощо. Такими є Едіп і психоаналіз для перверзія. Навіть шизофренічні машини Раймона Русселя перетворюються на збочені машини театру, який репрезентує Африку. Коротше, немає детериторизації потоків шизофренічного бажання, які б не сусідили з глобальними або локальними ретериторизаціями, які знову формують береги репрезентації. Понад те, можна оцінити силу та впертість детериторизації лише за допомоги типів ретериторизації,

---

1 Див.: *l'Homme et sa psychose. — Aubier 1969. З приводу ролі дому див. також: Pankow G.* La Dynamique de l'espace et temps vécu // Critique. — Février 1972.

які її репрезентують; одна є зворотним боком іншої. Наші закоханості є комплексами детериторизації та ретериторизації. Те, що ми кохаємо, це завжди або мулат, або мулатка. Детериторизація, її ніколи не можна схопити у ній самій, її можна схопити лише за дороговказами стосовно територіальних репрезентацій. Візьмемо приклад сновидіння: так, сновидіння є едіпівським, й немає чого тут дивувати, оскільки воно є збоченою ретериторизацією стосовно детериторизації сна та кошмару. Але навіщо повертатися до сна, навіщо робити з нього королівський шлях бажання та несвідомого, якщо він є маніфестацією над-*Я*, надпотужного й надархаїзованого *Я* (Urszene de L'Urstaat)? А проте у надрах самого сна як фантазму та маячні машини функціюють як дороговкази детериторизації. У сновидінні завжди є машини, обдаровані дивною властивістю переходити з рук у руки, втікати й випускати, відходити й бути відношуваними. Літак батьківського коїтуса, автомобіль діда, швейна машина бабусі, велосипед маленького брата, все це надто летючі речі (надто нестримні для нас та надто принадливі для інших), машина завжди інфернальна у сімейному сновидінні. Вона вводить переривчастості й потоки, які заважають сновидінню замкнутися на сцені й систематизуватися у своїй репрезентації. Вона надає значимості невблаганному чинникові безглуздя, який розів'ється в іншому місці та ззовні, у кон'юнктивних зв'язках реальності як такої. Психоаналіз дуже погано усвідомлює це, зі своєю едіпівською нав'язливою ідеєю; саме це ретериторизують на особистостях та оточеннях, але детериторизують на машинах. Чи є батько Шребера тим, хто діє за допомоги машин, або, навпаки, саме машини функціюють за допомоги батька? *Психоаналіз фіксується на уявлюваних та структуральних репрезентантах ретериторизації, натомість шизоаналіз слідує машинним дороговказам детериторизації.* Завжди опозиція між невротиком на канапі як найвищій точці землі, найстерильнішій території, останній вкрай виснаженій колонії, та шизоїдом на прогулянці по детериторизованому маршрутові.

Витинка із статті Мішеля Курно про Чапліна, яка дозволяє добре зрозуміти, що являє собою шизофренічний регіт як лінія втечі, або шизоїдного розриву, і процес як детериторизація, з її машинними дороговказами: "У той момент, коли йому вдруге на голову падає дошка (жест психотичний), Чарлі Чаплін провокує сміх глядача. Так, але про який сміх йдеться? І про якого глядача?.. Деякий різновид перцептивної гімнастики поступово призвів до того, щоб не ідентифікувати себе з персонажами стрічки "Нові часи", але відчути безпосередньо опір подій, які супроводжують цього персонажа, ті самі здивування, ті самі передчуття, ті самі звички, що й в нього. Наприклад, славнозвісна *машина для їжі*, яка є у певному розумінні лише формаль-

ною, абсолютною вправою, яка готує до образу дій, так само психотичного, робітника, затисненого у машині, єдина задерта голова якого висовується і який дозволяє, щоб Чаплін керував його сніданком, коли настає час. Якщо сміх є реакцією, яка запозичує певні схеми, можна сказати, що Чаплін, мірою епізодів стрічки, послідовно *зміщує* реакції, змушує їх відбуватися у зворотному напрямі, рівень за рівнем, аж до моменту, де глядач вже не є паном своїх схем, і демонструє або спонтанний, найкоротший шлях, який перепинено, або шлях, надто очевидно заявлений як такий, що не веде нікуди. Скасувавши глядача як такого, Чаплін позбавляє природності сміх, який стає силою *коротких замикань механіки*, виведеною з ладу. Іноді говорять про загальний песимізм "Нових часів" та оптимізм кінцевого образу. Обидва терміни не відповідають стрічці. Чарлі Чаплін у "Нових часах" радше створює, на *дуже маленькій ієрархії*, креслення численних гнітючих маніфестацій. Це — фундаментально. Головний персонаж, роль якого грає Чаплін, не є ні активним, ні пасивним, ні згодним, ні непокірливим, оскільки він є вістрям олівця, який креслить креслення, він сам є рискою... Саме тому вихідний образ позбавлений оптимізму. Й не видно, що оптимізм зміг би зробити на закінчення цього протоколу. Цей чоловік і ця жінка, що їх бачимо зі спини, всі у чорному, їхні тіні не проеційовані жодним сонцем, не рухаються ні до чого. Телеграфні стовпи без дроту, які оторочують дорогу ліворуч, і дерева без листя, які її оторочують праворуч, не сходяться на горизонті. Немає горизонту. Голомозі пагорби в анфас формують лише загорожі, змішані з порожнечею, яка на них нависає. Цей чоловік і ця жінка більше не живуть, це і впадає в очі. Це зовсім не песимістично. Те, що малося відбутися, відбулося. Вони не вбиті. Їх не побили поліцаї. Й не слід шукати виправдання нещасному випадку. Чарлі Чаплін не наполягав. Він швидесенько пройшов, за звичкою. Він накреслив креслення"[1].

Своє руйнівне завдання шизоаналіз повинен здійснити якомога швидше, але з великою терплячістю, з великою обережністю, послідовно руйнуючи територіальності та репрезентативні ретериторизації, за допомоги яких суб'єкт увіходить у свою індивідуальну історію. Оскільки є безліч шарів, безліч площин опору, які прийшли зсередини або нав'язані ззовні. Шизофренія як процес, детериторизація як процес невіддільні від застійних явищ, які її переривають, або які її роблять жорстокішою, або які змушують її обертатися в колі, а також які її ретериторизують — у неврозі, у перверзії, у психозі — у точку, через яку процес може звільнитися, аби тривати й здійснитися лише мірою того, як він здатний створити — що, отже? — нову землю. У кожному окремому випадку треба знову пройти по старих землях, вивчити

1 Див.: Le Nouvel Observateur. — 1971, 1 nov.

їхню природу, їхню щільність, шукати, як групуються на них машинні ознаки, що дозволяють їх обійти. Едіпівські сімейні землі неврозу, штучні землі перверзії, лікарняні землі психозу, як на них кожного разу відновлювати процес, постійно відновлювати подорож? "У пошуках втраченого часу" постає як найбільший захід шизоаналізу: всі плани окреслені аж до лінії їхньої молекулярної втечі, шизофренічного проникнення; так у цілунку обличчя Альбертини стрибає з однієї площини щільності в іншу, щоб розчинитися, нарешті, у туманності молекул. Читач завжди ризикує зупинитися на одному з планів і сказати — так, саме це висвітлює Пруст. Але оповідач-павук не перестає знімати полотна та плани, відновлювати подорож, відстежувати знаки та дороговкази, які функціюють як машини й дозволяють йти далі. Саме в цьому і полягає гумор, чорний гумор. Сімейні землі та невротичні Едіпові землі, там, де встановлюються глобальні та особистісні злютовання, о, оповідач там не затримується, він не залишається там, він їх перетинає, він їх спаскуджує, він їх проштрикує, він навіть ліквідує бабусю за допомоги машини для шнурування черевиків. Збочені землі гомосексуальності, там, де встановлюються виключні розділення жінок із жінками, чоловіків з чоловіками, дозволяються також у функції машинних дороговказів. Землі психотичні з їхніми поєднаннями на місці (Шарлю, поза сумнівом, божевільний, Альбертина, поза сумнівом, була такою!), у свою чергу, перетинаються аж до пункту, де проблема більше не постає, не постає у такий спосіб. Оповідач продовжує свою власну справу, аж до *незнаної батьківщини, terra incognita,* яку єдино й створює його витвір у своєму русі "*у пошуках втраченого часу*", що функціює як машина бажання, здатна ще раз скласти й переглянути всі дороговкази. Він йде у напрямку до цих нових регіонів, де конекції завжди часткові та безособистісні, кон'юнкції номадні та багатозначні, диз'юнкції інклюзивні, де гомосексуальність і гетеросексуальність *не можуть* більше розрізнюватися: світ трансверсальних комунікацій, де нелюдська стать, нарешті, завойована, змішується з квітами, новою землею, де бажання функціює згідно із своїми елементами та своїми молекулярними потоками. Така подорож не передбачає з необхідністю великих відстаней у переміщенні, вона залишається нерухомою в одній кімнаті й на тілі без органів, інтенсивна подорож, яка руйнує всі землі на користь тій, яка створюється.

Терпляче відновлення процесу або, навпаки, його переривання, обидва настільки тісно змішані, що можуть бути розглянуті лишень один в одному. Подорож шизоїда, як вона була б можливою, незалежно від схеми, як могла б вона обійтися без землі? Але, навпаки, як бути впевненим, що ці схеми не реформують землі, надто добре відомі у лікарні, у пастці або

сім'ї? Ми завжди повертаємося до того самого питання: від чого страждає шизоїд, той, чиї страждання не можна виразити? Чи страждає він від самого процесу, чи від його порушень, коли його невротизують у сім'ї на землі Едіпа, коли його психотизують на території лікарні, а він не дозволяє себе едіпізувати, коли його розбещують у штучному середовищі, а він уникає і сім'ї, і лікарні? Можливо, що існує лишень одна хвороба, невроз, едіпівське загнивання, з яким сумірні всі патогенні переривання процесу. Більшість сучасних спроб — денний шпиталь, нічний шпиталь, клуб хворих, госпіталізація на дому, інституціалізація й навіть антипсихіатрія — залишаються під загрозою небезпеки, яку Жан Урі зміг глибоко проаналізувати: як уникнути того, щоб інституція не реформувала структуру лікарні або не створювала штучні збочені суспільства та залишкові переліки? Ми не маємо на думці спроби так званої общинної психіатрії, визнана мета якої полягає в тому, щоб едіпізувати, триангулювати всіх, людей, тварин і речі до такої міри, що йшлося б уже про нову расу хворих, які страждають через реакцію, що їм знову наданий лікарняний притулок, маленька беккетівська земля, помийне відро, щоб кататонізувати у кутку. Але якщо звернутися до значно менш репресивного жанру, згідно з яким сім'я — пречудове місце, добрий маршрут для детериторизованого шизофреника? Це було б все ж таки дивно, "терапевтичні потенції сімейного середовища"... А як бути з усім містом, з його кварталами? Яка молярна єдність задовільно сформує маршрут для мандрівників? Як завадити, щоб обрана єдність, нехай то буде специфічна інституція, не становила збоченого суспільства терплячості, групи взаємодопомоги, яка приховує справжні проблеми? Й чи порятує нас інституційна структура? Але як структура може позбутися невротизуючої кастрації, що збочує й психотизує? Як зможе вона продукувати щось інше, ніж підпорядкована група? Як зможе запропонувати вільний рух у процесі, вона, молярна організація якої має функцію зв'язування молекулярного процесу? Й навіть антипсихіатрія, особливо чутлива до шизофренічного проникнення та інтенсійної подорожі, вичерпує себе в тому, що пропонує образ групи-суб'єкта, яка одразу призводить себе до перверзії зі старими шизиками, покликаними керувати новоспеченими.

Єдине, що нас може порятувати від цих глухих кутів, лишень ефективна політизація психіатрії. Й, поза сумнівом, антипсихіатрія просунулася вже дуже далеко у цьому напрямку, зокрема Ленг і Купер. Але нам здається, що вони все ще мислять цю політизацію радше у термінах структури та події, ніж у термінах самого процесу. З іншого боку, вони локалізують на одній лінії соціальне та ментальне відчуження й намагаються їх ототожнити, показуючи, як сімейна інстанція продовжує одне в

одному[1]. Між ними, проте, у наявності радше відношення інклюзивної диз'юнкції. Адже декодування, декодифікування та детериторизація потоків визначають сам процес капіталізму, тобто його сутність, його тенденцію та його зовнішню межу. Але ми знаємо, що процес не перестає перериватися, або бути суперечливою тенденцію, або зрушеною межею, за допомоги ретериторизацій та суб'єктивних репрезентацій, які діють на рівні капіталу як суб'єкт (аксіоматика) і на рівні особистостей, котрі його здійснюють (застосування аксіоматики). Таким чином, ми даремне шукаємо можливості окреслити соціальне відчуження та відчуження ментальне з одного боку або з іншого, доки ми не встановимо між ними відношення виключення. Але детериторизація потоків у дійсності змішується з відчуженням ментальним такою мірою, що включає ретериторизації, які дозволяють їй самій існувати лишень як стани особливого потоку, потоку шаленства, який так визначає себе, оскільки його навантажують репрезентацією всього, що уникає в інших потоках аксіоматики та ретериторизації. Навпаки, в усіх ретериторизаціях капіталізму можна знайти форму діючого соціального відчуження такою мірою, що вони заважають потокам утікати від системи й підтримують працю в аксіоматичних рамках власності та бажання у вжиткових рамках сім'ї; але це соціальне відчуження, у свою чергу, включає в себе відчуження ментальне, яке саме перебуває репрезентованим або ретериторизованим у неврозі, перверзії, психозі (душевні хвороби).

Справжня політика психіатрії чи антипсихіатрії повинна була б полягати, отже, в тому, щоб: 1) зруйнувати всі ретериторизації, які трансформують божевілля у душевну хворобу; 2) звільнити в усіх потоках шизоїдний рух їхньої детериторизації таким чином, щоб цей характер не міг більше кваліфікувати особливий залишок як потік шаленства, але також заряджав потоки праці та бажання, виробництва, знання та творчості у своїй найдоглибнішій тенденції. Божевілля тоді більш не існувало б як божевілля, не тому, що воно було б трансформоване у "душевну хворобу", але, навпаки, оскільки воно дістало б підтримку всіх інших потоків, включаючи науку та мистецтво, — немовби воно називалося божевіллям, тобто вважалося таким, лише тому, що

1 *Cooper D.* Aliénation mentale et aliénation sociale // Recherches. — Décembre 1968. — P.48 — 49: "Соціальне відчуження настає найчастіше, щоб приховати різні форми ментального відчуження... Всі, хто потрапляє у психіатричну лікарню, перебувають там не стільки тому, що хворі, скільки тому, що вони протестують у більш-менш адекватній манері проти соціального ладу. Соціальна система, в якій вони стають хворими, таким чином, поглиблює шкоду, заподіювану сімейною системою, в якій вони виросли... Автономія, якої вони шукають, щоб ствердитися стосовно мікросуспільства, викриває колосальне відчуження, поширене в усьому суспільстві".

було позбавлене цієї підтримки й виявилося зведеним до поодинокого свідчення детериторизації як універсального феномена. У цьому розумінні Фуко проголошував про вік, де божевілля зникне, не тому, що воно буде перелите у контрольований простір "душевних хвороб" ("великі теплесенькі акваріуми"), але, навпаки, оскільки зовнішню межу, яку воно окреслює, буде подолано іншими потоками, які, уникаюци контролю, мають нас захопити[1]. Отже, треба сказати, що ніколи не можна піти надто далеко у напрямку детериторизації: ви ще нічого не бачили, необоротний процес. І коли ми розглядаємо те, що існує доглибно штучно у перверзивних ретериторизаціях, але також у психотичних лікарняних ретериторизаціях, або невротично-сімейних, ми напишемо: більше перверзії! ще більше хитрощів! доки земля не стане настільки штучною, що рух детериторизації з необхідністю створить сам собі нову землю. Психоаналіз — особливо задоволений стосовно цього: все його перверзивне лікування полягає в тому, щоб трансформувати сімейний невроз у невроз штучний (трансфер) і спорудити на канапі малесенький острів зі своїм начальником, психоаналітиком, на підставі автономної територіальності та абсолютної штучності. Отже, достатньо незначного додаткового зусилля, щоб усе захиталося й, нарешті, затягло нас в інший бік. Натиск психоаналізу, який все врухомлює, повертає до тенденції й штовхає симулякри до точки, де вони перестають бути штучними образами, щоб стати дороговказами нової землі. Саме тут маємо здійснення процесу: не земля обітована, але земля, яка створюється мірою своєї детериторизації. Маємо театр жорстокості; оскільки це єдиний театр виробництва (як його воєнний театр), де потоки перетинають поріг детериторизації й продукують нову землю (не очікування, але "угода"; "креслення", план втечі, коли той, хто втікає, схиляє до втечі інших і окреслює землю, детериторизуючи її). Точка активної втечі, де революційна машина, машина художня, машина наукова, машина (шизо)аналітична стають частинами та шматочками одна одної.

* * *

Але негативне або деструктивне завдання шизоаналізу ніякою мірою не віддільне від завдань позитивних (обидва з необхідністю розв'язуються водночас). Перше позитивне завдання полягає в тому, щоб відкрити у природного суб'єкта утворюван-

1 *Foucault M.* La Folie, l'absence d'oeuvre // La Table ronde. — Mai 1964. ("Все, що наші сьогоднішні переживання з приводу межі, або чужинності, або нестерпності, слід віднести до позитивного спокою".)

ня й функціювання його машин бажання, незалежно від будь-якої інтерпретації. Що являють собою твої машини бажання, що ти змушуєш увійти у твої машини й що ти випускаєш з них, як це працює, якими є твої нелюдські типи статі? Шизоаналіз є механістичним, і шизоаналіз є винятково функціональним. Як такий він не може залишатися в інтерпретативному відношенні (з точки зоре несвідомого) і до соціальних машин, в яких суб'єкт узятий як колещатко або як споживач, і до машин технічних, які перебувають в його доброзичливому розпорядженні або які він удосконалює чи навіть фабрикує шляхом підроблення, і до використання цих машин, яке здійснюється в його снах і фантазіях. Вони все ще репрезентативні й репрезентують надто великі єдності — навіть садистські або мазохистські перверзивні машини, машини, покликані впливати на параноїка... Ми бачили загалом, що позірні аналізи "об'єкта" мали значно менший градус аналітичної активності, особливо коли вони претендували на подвоєння реального об'єкта об'єктом уявлюваним; і ключ до думок краще ринкового психоаналізу. Проте розгляд усіх цих машин, які є реальними, символічними та уявлюваними, повинен здійснюватися повністю зумовленим чином: лишень як функціональних дороговказів, які дозволяють нам стати на шлях машин бажання, до яких вони більш-менш близькі. Машини бажання насправді потребують певного порогу дисперсії, який не дозволяє в них існувати ні ідентичності уявлюваній, ні ідентичності структуральній (ці інстанції все ще перебувають у віданні інтерпретації, тобто порядку означального або означуваного). Машини бажання мають часткові об'єкти як свої складники; часткові об'єкти визначають *working machine*, або працюючі частини, але у стані розкиданості, який частина однієї машини не перестає передавати частині зовсім іншої машини, мов червона конюшина та джміль, оса та квітка орхідеї, руль велосипеда та дупа здохлого пацюка. Ми не поспішаємо ввести термін, який був би чимсь на кшталт фалосу, який структурує ансамбль і уособлює частини, об'єднує й тоталізує. Скрізь у наявності *лібідо* як енергія машини, та ані руль, ані джміль не мають привілею бути фалосом: останній втручається в структурну організацію та особистісні відносини, які з них випливають, де кожний, подібно до робітника, покликаного на війну, кидає свої машини й кидається боротися за велику відсутність, з тим самим результатом, зі сміхотворним для всіх пораненням, тобто кастрацією. Вся ця боротьба за фалос, погано зрозуміла воля до влади, антропоморфна інтерпретація статі, вся ця концепція сексуальності колись так жахала Лоуренса саме тому, що вона є лише концепцією, ідеєю, яку "розум" нав'язує несвідомому, що

його вона вводить у царину потягів, але ніяк не у процесі утворення цієї царини. Саме тут бажання опиняється у пастці, специфіковане у людській статі, в об'єднаному та ідентифікованому ансамблі. Але машини бажання, навпаки, живуть у режимі дисперсії молекулярних елементів. І нам ніколи не втямити, що таке часткові об'єкти, доки ми не побачимо в них подібні елементи замість частин цілого, навіть подрібненого. Як казав Лоуренс, аналіз не повинен займатися тим, з чого складене те, що нагадує концепт або особистість, "так звані людські відносини не перебувають у царині гри"[1]. Він повинен займатися тільки (за винятком негативного завдання) машинними устроями, схопленими в елементі їхнього молекулярної дисперсії.

Отже, повернімося до правила, так добре сформульованого Сержем Леклером, навіть якщо там відзначені лише фікції замість реального бажання; частини або елементи машин бажання визнають одне одного в їхній взаємній незалежності, в тому, що ніщо в них не повинне залежати від чогось, що є в інших. Вони не повинні бути ні протилежно спрямованими детермінаціями тієї самої сутності, ні диференціаціями єдиної істоти, як чоловіче та жіноче у людській сексуальності, але відмінностями або реальними відмітностями, різними "сутностями", як їх знаходять у дисперсії нелюдської сексуальності (конюшина та джміль). Доки шизоаналіз не досягає цього дисперсного розкладу, він не знаходить часткових об'єктів як гранично-межових елементів несвідомого. Саме у цьому розумінні Леклер називав "ерогенним тілом" не подрібнений організм, але випромінювання доіндивідуальних та дообистісних одинич-ностей. Чисту розкидану та анархістську множинність, без єдності та тотальності, елементи якої злютовані, пов'язані реальною відмінністю та відсутністю зв'язку. Такими є шизоїдні епізоди Беккета: камінці, кишені, рот; черевик, файка люльки, маленький невизначений м'який пакунок, половина милиці... ("якщо хтось безконечно впирається в той самий ансамбль чистих одиничностей, можна подумати, що він наблизився до одиничності бажання суб'єкта"[2]). Звичайно, можна завжди встановлювати або відновлювати якийсь зв'язок між елементами: органічний зв'язок між органами або фрагментами органів, які на разі становлять частину множини; зв'язки психологічні або аксіологічні —добре, погане, — які у кінцевому підсумку відсилають до особистостей та сцен, яким позичені ці елементи; структурні зв'язки між ідеями або концептами. Але не у цьому аспекті часткові об'єкти є елементами несвідомого, й ми не можемо навіть наслідувати образові, який пропо-

---

1 *Lawrence D.H.* Psychanalyse et inconscient (1920) // Homme d'abord (bibl.10 — 18). — P.255 — 256.

2 *Leclaire S.* La Réalité du désir. — P.245.

нує для них їхня винахідниця Мелані Клейн. Адже органи та фрагменти органів зовсім не відсилають до організму, який би фантастично функціював як утрачена єдність або знайдена тотальність. Їхня дисперсія не має нічого спільного з нестачею й становить їхній спосіб наявності у множинності, яку вони формують без об'єднання та тоталізації. Будь-яка знищена структура, будь-яка зруйнована пам'ять, будь-який анульований організм, будь-який винищений зв'язок наявні лишень як сировина часткових об'єктів, розкидані робочі шматки самої розкиданої машини. Коротше, *часткові об'єкти є молекулярними функціями несвідомого*. Саме тому, коли ми щойно наполягали на відмінності машин бажання та всіх іпостасей молярних машин, ми вважали, що одні були в інших і не існували без них, але ми повинні були відзначити відмінність режиму та шкали між двома різновидами.

Варто запитати себе, як ці умови дисперсії, реального розрізнення та відсутності зв'язку уможливлюють машинний режим — як таким чином визначені часткові об'єкти можуть формувати машини та машинні устрої. Відповідь полягає у пасивному характері синтезів або, що те саме, у непрямому характері розглядуваних взаємодій. Якщо правильно, що будь-який частковий об'єкт випускає потік, цей потік рівною мірою пов'язаний з іншим частковим об'єктом, для якого він визначає поле потенційної присутності, самої по собі множинної (численність ануса для потоку лайна). Синтез зчеплення часткових об'єктів є непрямим, оскільки єдине, у кожній точці своєї присутності в полі, завжди перериває потік, який інший об'єкт випускає або відносно продукує, з ризиком самому випустити потік, який буде перерваний іншими. Саме потоки є чимсь о дві голови, за допомоги яких здійснюється будь-яке виробниче зчеплення, яке ми спробували врахувати за допомоги ідеї шизопотоку або потоку-переривчастості. Саме тому істинна діяльність несвідомого, випускати та переривати, полягає у власне пасивному синтезі як такому, що стверджує співіснування та відносні зміщення двох різних функцій. Припустимо зараз, що відповідні асоційовані потоки з двома частковими об'єктами частково приховують один одного: їх виробництво залишається відмінним стосовно об'єктів *x* та *y*, які їх випускають, але не поля присутності стосовно об'єктів *a* та *b*, які їх населяють і їх переривають, саме тому частковий об'єкт *a* та частковий об'єкт *b* стають нерозрізнюваними стосовно цього (такими є рот та анус, рот-анус анорексії). Й вони не є беззастережно нерозрізнюваними у змішаному районі, оскільки неможливо припустити, що, обмінявши свою функцію у цьому регіоні, вони не можуть більше бути розрізнюваними за допомоги виключення там, де обидва потоки більше не приховують

один одного: тоді маємо новий пасивний синтез, де *a* та *b* перебувають у парадоксальному відношенні включного розподілу. Нарешті, залишається можливість не приховування потоків, але перестановки об'єктів, які їх випускають: розкривається розпливчатість інтерференції на межі кожного поля присутності, які свідчать про залишок одного потоку в іншому і формують кон'юнктивні остаточні синтези, які керують переходом або чутливим становленням одного в інше. Перестановки на 2, 3, *n* органів; абстрактні деформуючі полігони, які граються з фігуративним едіпівським трикутником і не припиняють його руйнувати. Всі ці пасивні непрямі синтези, завдяки бінарності, приховуванню або перестановці, є тією самою машиною бажання.

Ці синтези з необхідністю передбачають позицію тіла без органів. Адже тіло без органів ніяким чином не протилежне частковим органам-об'єктам. Воно само продуковане у первинному пасивному конективному синтезі як щось, що швидко нейтралізує або, навпаки, запускає дві діяльності, дві голови бажання. Оскільки воно також може як *виштовхнути* органи-об'єкти, так і їх *притягти*, привласнити собі. Але у виштовхуванні не менш, ніж у притяганні, воно не протистоїть їм, воно лише стверджує свою власну протилежність та їхню протилежність з організмом. Саме організмові спільно суперечать тіло без органів та часткові органи об'єкта. Тіло без органів насправді продуковане як ціле, але ціле поряд з частинами, яке їх ні об'єднує, ні тоталізує і яке додається до них як нова частина, реально відмітна. Коли воно виштовхує органи, як у складанні параноїдальної машини, воно відзначає зовнішню межу чистої множинності, яку вони самі формують як неорганічну та неорганізовану множинність... І коли воно їх притягує та спирається на них, у процесі функціювання фетишистської чудотворної машини, воно їх не тоталізує, воно їх більше не об'єднує на кшталт організму: часткові органи-об'єкти чіпляються до нього й увіходять до нього у нових синтезах на підставі інклюзивної диз'юнкції та міграційної кон'юнкції, приховування та перестановки, які продовжують зрікатися організму та його організації. Саме за допомоги тіла й за допомоги органів здійснюється бажання, але не за допомоги організму. Саме тому часткові об'єкти не є вираженням роздробленого, висадженого у повітря організму, який передбачав би зруйновану тотальність або частини, звільнені від цілого; тіло без органів не є більше вираженням знову склеєного або "де-диференційованого" організму, який подолав би власні частини. У глибині часткові органи та тіло без органів є єдиною й тією самою річчю, єдиною й самототожною множинністю, яка має бути помислена як така шизоаналізом. *Часткові об'єкти — це*

безпосередня потужність тіла без органів, сира матерія часткових об'єктів[1]. Тіло без органів являє собою матерію, яка завжди наповнює простір до тієї чи тієї міри інтенсивності, а часткові об'єкти є ці міри, ці інтенсивні частини, які продукують реальність у просторі, починаючи з матерії з нульовою інтенсивністю. Тіло без органів є іманентною субстанцією, у власне спінозівському розумінні слова; а часткові об'єкти — це граничні атрибути, які належать їй саме як реально відмітні й не можуть під цим виглядом виключатися або протиставлятися один одному. Часткові об'єкти та тіло без органів є матеріальними елементами шизофренічних машин бажання: одні — як працюючі частини, інше — як нерухомий двигун; одні як мікромолекули, інше — як гігантська молекула — й обидва разом у неперервності молекулярного ланцюжка бажання, неподільності його двох кінців.

Ланцюжок подібний до апарату передавання або відтворення в машині бажання. В тій іпостасі, в якій він об'єднує (без об'єднання, без уніфікації) тіло без органів та часткові об'єкти, він водночас змішується з розрізненням других на першому, з насаджуванням першого на другі, звідки випливає привласнення. Ланцюжок також передбачає інший тип синтезу, ніж потоки: вони не є більше лініями зчеплення, які перетинають продуктивні частини машин, але являють собою мережу розподілу на поверхні реєстрації тіла без органів. І, поза сумнівом, ми можемо репрезентувати річ в їхньому логічному порядку, де диз'юнктивний синтез реєстрації видається таким, що змінює кон'юнктивний синтез виробництва, частина енергії виробництва (*лібідо*) перетворюється на енергію реєстрації (*нумен*). Але фактично не існує ніякої послідовності з точки зору самої машини, яка забезпечує безпосереднє співіснування ланцюжків та потоків, як тіла без органів та часткових об'єктів; перетворення однієї частини енергії не відбувається у той чи той момент, але є попередньою та константною умовою системи. Ланцюжок являє собою мережу включних розподілів на тілі без органів як таких, що переривають виробничі зчеплення; він випускає їх на власне

[1] У своєму дослідженні "Магічний об'єкт, чаклунство та фетишизм" (Nouvelle revue de psychanalyse. — 1970. — № 2) П'єр Боннафе добре показує недостатність стосовно цього ідеї роздробленого тіла: "Існує роздроблення тіла, але без будь-якого почуття втрати або деградації. Навпаки, як для власника, так і для іншого, саме за допомоги множення тіло фрагментується: решта не має більше справи з пересічною особистістю, але з людино-силою *x+y+z*, чиє життя неймовірно збільшене, розкидане в об'єднанні з іншими природними силами... оскільки його існування не перебуває більше у центрі його особистості, але приховане у безлічі віддалених та неприступних місць" (ibid. — P.166 — 167). Боннафе визнає у магічному об'єкті існування трьох синтезів бажання: синтез конективний, який поєднує фрагменти особистості з фрагментами тварин та рослин; інклюзивно-диз'юнктивний синтез, який реєструє складового людино-звіра; кон'юнктивний синтез, який передбачає істинну міграцію релікта або залишка.

тіло без органів і тим самим каналізує потоки, або "кодифікує через коди". Проте все питання полягає в тому, щоб знати, чи можна говорить про *код/кодекс* на рівні цього молекулярного ланцюжка бажання. Ми бачили, що кодекс передбачав дві речі — одну або іншу, або обидві одразу: з одного боку, специфікація націленого тіла як територизації субстрата, з іншого боку, зведення деспотичного означального, від якого залежить увесь ланцюжок. У зв'язку з цим аксіоматика покликана протистояти кодексам, оскільки вона працює на декодовано-декодифікованих потоках, вона може бути продукована лише здійснююючи ретериторизацію й воскрешаючи єдність означального. Самі ідеї коду/кодексу та аксіоматики, отже, видаються значимими лише для молярних ансамблів, там, де ланцюжок означальних формує ту чи ту детерміновану конфігурацію на власне специфікованих засадах та у функції відв'язаного означального. Ці умови не виконувані без того, щоб виключення не формувалися й не з'являлися у розділовому ланцюжку (водночас з тим, коли сполучні лінії набувають глобального та специфічного сенсу). Але все стоїть по-іншому у власне молекулярному ланцюжку: в іпостасі тіла без органів він не є носієм специфічних і специфікаційних засад, які позначають молекулярну межу молярних ансамблів, ланцюжок не має більше іншої функції, крім детериторизації потоків та їх примушування до подолання стіни означального. Отже йдеться про те, щоб зруйнувати кодувальні кодекси. Функція ланцюжка не полягає більше в тому, щоб кодифікувати через коди потоки на націленому тілі землі, деспота або капіталу, але, навпаки, декодувати, а значить декодифікувати їх на повному тілі без органів. Це ланцюжок втечі, але ніяк не кодовий ланцюжок кодексу. Означальний ланцюжок зробився ланцюжком декодування, або декодифікації, й детериторизації, яка має бути схоплена й може існувати лишень як зворотний бік кодів/кодексів та територіальностей. Цей молекулярний ланцюжок є все ще означальним, оскільки він зроблений із знаків бажання; проте ці знаки не є більше означальними тією мірою, якою вони існують в інклюзивно-диз'юнктивному режимі, де *все можливо*. Ці знаки є точками будь-якої природи, машинними абстрактними фігурами, які вільно грають на тілі без органів і ще не формують ніякої структурованої конфігурації (або радше більше її не формують). Як каже Моно, ми повинні сприймати машину, як таку, що є такою завдяки своїм функціональним особливостям, але не завдяки своїй структурі, "де ніщо не розрізняється, крім гри сліпих комбінацій"[1]. Саме тому двозначність того, що біологи називають генетичним кодом, робить нас здатними зрозуміти схожу ситуацію; оскільки якщо відповідний ланцюжок фактично формує коди/кодекси тією мірою, якою він обер-

1 *Monod J.* Le Hasard et la necessiti. — P.112.

тається на молярні виключні конфігурації, він руйнує коди/кодекси, розгортаючися згідно з молекулярним волокном, яке включає всі можливі фігури. Крім того, у Лакана символічна організація структури, з її виключеннями, які приходять від функції означального, має як свій зворотний бік реальне безладдя бажання. Можуть сказати, що генетичний код відсилає до генного декодування: достатньо вхопити функції декодування та детериторизації в їхній власній позитивності, у тому вигляді, в якому вони передбачають стан особливого, поширюваного ланцюжка, відмітного водночас від будь-якої аксіоматики та будь-якого коду чи кодексу. Молекулярний ланцюжок є форма, за якої генне несвідоме, завжди залишаючися суб'єктом, само відтворює себе. Й саме таким, як ми бачили, є перший крок психоаналізу. Він не додає нового коду до тих, які вже відомі. Означальний ланцюжок несвідомого, *нумен*, не слугує ані тому, щоб розкрити, ані для того, щоб розшифрувати коди бажання, але, навпаки, випустити абсолютно декодовані (та декодифіковані) потоки бажання, *лібідо*, й знайти у бажанні те, що змішує всі коди і кодекси та руйнує всі землі. Правильно, що Едіп повертає психоаналізові ранг простого коду, із сімейною територіальністю та означальним кастрації. Але виявляється, що психоаналіз намагається сам здобути значимість аксіоматики: це славнозвісний поворот, де він навіть більше не співвідноситься із собою на сімейній сцені, але виключно на сцені психоаналітичній — як гарантові його власної істини, у психоаналітичний операції — як гарантові його власного здійснення, на канапі — як аксіоматизованій території, в аксіоматиці "лікування" — як *здійснення* кастрації. Але, рекодуючи або аксіоматизуючи таким чином потоки бажання, психоаналіз надає означальному ланцюжкові молярного застосування, яке спричиняє нерозуміння всіх синтезів несвідомого.

Тіло без органів — це модель смерті. Як добре зрозуміли автори терору, не смерть є моделлю кататонії, але саме кататонічна шизофренія дає смерті власну модель. Нульова інтенсивність. Модель смерті з'являється тоді, коли тіло без органів виштовхує й скидає органи — немає язика, зубів... — аж до самогубства. А проте не існує реальної опозиції між тілом без органів та органами як частковими об'єктами; єдина реальна опозиція є опозиція між ними та молярним організмом, який є їхнім спільним ворогом. У машині бажання бачимо таку саму кататонію, інспіровану нерухомим двигуном, який змушує її викинути органи, знерухомити їх, позбавити їх голосу, але, будучи й собі забороненим працюючими частинами, які таким чином функціюють автономно або стереотипно, він змушує їх реактивуватися, вдихає в них локальні рухи. Йдеться про різні

частини машини, різні та співіснуючі, різні у самому співіснуванні. Абсурдно також говорити про бажання смерті, яке б якісно протистояло бажанню життя. "Смерть не є бажаною, лише смерть має бажання, під виглядом тіла без органів або нерухомого двигуна, й життя також відчуває бажання, у вигляді працюючих органів. Не існує двох бажань, але є дві частини, два різновиди частин машин бажання, у дисперсії самої машини. Проте існує проблема: як це може функціювати разом? Оскільки це ще не функціювання, але лишень умова (не структуральна) молекулярного функціювання. Функціювання з'являється, коли двигун, перестаючи бути нерухомим, не формує організму, але залучає органи на тіло без органів і привласнює їх собі в об'єктивному позірному русі. Відштовхування є умовою функціювання машини, але залучення постає як власне функціювання. Ми це добре бачимо тією мірою, якою вона працює, лише саморуйнуючися. Можна тоді сказати, що становить ця робота або це функціювання: йдеться про постійне переведення у циклі машини бажання, про постійне перетворення моделі смерті на щось інше, що є досвідом смерті. Перетворити смерть, яка сходить зсередини (у тілі без органів), на смерть, яка надходить ззовні (на тіло без органів).

Але здається, що нагромаджуються неясності, оскільки що це за досвід смерті, відмітний від моделі? Чи є це бажанням смерті? Буттям-до-смерті? Чи інвестування смерті є спекулятивним? Нічого з усього сказаного. Досвід смерті є найзвичайнісінька річ для несвідомого, саме тому, що він створюється в житті й для життя, в усьому переході та кожному становленні, в усій інтенсивності переходу та становлення. Це властивість будь-якої інтенсивності — інвестувати нульову інтенсивність у самій собі, починаючи з якої вона продукується тієї миті, коли щось немовби зростає або зменшується у безконечності ступенів (як казав Клоссовський, "приплив необхідний тільки для того, щоб окреслити відсутність інтенсивності"). У цьому розумінні ми спробували показати, як відносини залучення та відштовхування продукують такі стани, відчуття, емоції, які передбачають нове енергетичне перетворення й формують третій різновид синтезу, синтез поєднання, кон'юнктивний синтез. Можуть сказати, що несвідоме як реальний суб'єкт поширює по всьому своєму циклу позірного, залишкового та мандрівного суб'єкта, який проходить через усі перетворення, відповідні включним розподілам: остання частина машини бажання, частина суміжно-прилегла. Це інтенсивні становлення та переміщення, це інтенсивні емоції, які живлять маячню та галюцинації. Саме вони здійснюють несвідомий досвід смерті тією мірою, якою смерть є те, що кожного разу переживається у кожному переживанні, те, що не припиняє й не закінчує

прибувати у будь-яке становлення, яке формує зони інтенсивності на тілі без органів. Будь-яка інтенсивність проводить свій дослід смерті. Й, поза сумнівом, будь-яка інтенсивність досягається наприкінці, будь-яке становлення само стає становленням-смертю! Бланшо добре розрізняє цей подвійний характер, ці два непримиренні аспекти смерті, один, за якого позірний суб'єкт не перестає жити та мандрувати як *Дещо*, "*дещо* не перестає і не припиняє помирати", а дещо інше, в якому один і той самий суб'єкт, зафіксований як *Я*, справді помирає, тобто нарешті припиняє помирати, оскільки помирає щодо реальності, тої останньої миті, яку фіксує як *Я*; максимально — аж до нуля — знижуючи інтенсивність[1]. Від одного аспекту до іншого зовсім не спостерігається поглиблення персонологічного аспекту, але щось інше: у наявності повернення досвіду смерті до моделі смерті, у циклі машини бажання. Цикл завершено. Для нового виходу, оскільки *Я* — це інший? Потрібно, щоб досвід смерті нам дав саме достатнє розширення досвіду, щоб жити й знати, що машини бажання не вмирають. І що суб'єкт як "дещо" суміжно-прилегле завжди є "Дехто", який проводить експеримент, але не *Я*, яке дістає тут свою модель. Оскільки сама модель не є більше *Я*, але є тіло без органів. І *Я* не приєднане більше до моделі без того, щоб модель знову не рушила у напрямку до досвіду. Завжди йти від моделі до досвіду, і знову відходити, і знову повертатися від моделі до досвіду, саме це означає *шизофренізувати смерть*, у вправах машин бажання.

Як це цікаво, ця авантюра психоаналізу. Він повинен був стати піснею життя, аби щось важити. *Практично* він повинен був навчити нас оспівувати життя. І ось із нього виходить найсумніша пісня смерті. Фрейд від самого початку, через свій дуалізм, одержимий потягом, не припиняв бажати обмеження відкриття суб'єктивної або вітальної сутності бажання як *лібідо*. Але коли дуалізм перейшов в інстинкт смерті проти Ероса, це не було більше простим обмеженням, це було ліквідацією лібідо. Рейх у цьому не помилився, — Рейх, який, імовірно, був єдиним, хто стверджував, що продуктом аналізу має бути вільна й щаслива людина, носій потоків життя, здатний їх нести аж до пустелі та декодувати і декодифікувати їх — навіть якщо ця ідея з необхідністю набуває вигляду ідеї шаленої. Він показав, що Фрейд не менше зрікся сексуальної позиції, ніж Юнг та Адлер: справді, інстинкт смерті позбавляє сексуальність її рушійної сили, принаймні в одному істотному пункті, який є генезою тривоги, оскільки остання стає автономною причиною сексуального витіснення замість результату; звідси випливає, що сексуальність як бажання не оживляє більше соціальну критику цивілізації, але що

---

1 Про "подвійну смерть" див.: *Blanchot M.* L'Espace lettéraire. — P.: Gallimard, 1955. — P.104 — 160.

цивілізація, навпаки, виявляється єдиною інстанцією, здатною протистояти бажанню смерті — і як? обертаючи, в принципі, смерть проти смерті, роблячи з перевернутої смерті силу бажання, ставлячи її на службу псевдожиттю за допомоги всієї культури почуття провини... Не варто знову починати цю історію, де психоаналіз завершується в теорії культури, яка підхоплює старе завдання аскетичного ідеалу, Нірвани, культурний бульйон, засудження життя, знецінення життя та збереження в ньому лише того, що хоче залишити нам смерть із смерті, піднесена ресигнація. Як каже Рейх, коли психоаналіз взявся говорити про Ерос, це значило, всі знали, що невдовзі все перейде в життя змертвлене, оскільки Танатос є єдиним партнером Ероса![1]. Психоаналіз стає утворенням нового типу жерців, натхненників нещасної свідомості: саме через нього люди хворіють, але завдяки йому й одужують! Фрейд не приховував, у чому полягало істинне питання інстинкту смерті: ніяким чином, це не було питання факту, але тільки принципу, питання принципу. Інстинкт смерті є чисте мовчання, чиста трансценденція, не давана й не дана у досвіді. Сам цей пункт найвищою мірою примітний: саме тому, що смерть, згідно з Фрейдом, не має ні моделі, ні досвіду, Фрейд робить з неї трансцендентний принцип![2] Тому психоаналітики, які заперечували інстинкт смерті, робили це на тих самих підставах, на яких його приймали; одні казали, що не існує інстинкту смерті, *оскільки* не існує ані моделі, ані досвіду в несвідомому, інші — що інстинкт смерті існує саме *тому, що* відсутні як модель, так і досвід як експеримент. Ми кажемо, навпаки, інстинкту смерті не існує, оскільки в несвідомому наявні як модель, так і досвід смерті. Отже, смерть є частина машини бажання, яка сама повинна бути піддана судженню, оцінці у функціюванні машини та системи енергетичних перетворень, а не як абстрактний принцип.

Якщо Фрейд має в ній потребу як у принципі, то на підставі постулатів дуалізму, який вимагає якісної опозиції між потягами (ти не вийдеш поза межі конфлікту): коли дуалізм сексуальних потягів та потягів *Я* має лише топічну значимість, якісний або динамічний дуалізм проходить між Еросом та Танатосом. Але це одне й те саме виробництво, яке продовжується та зміцнюється: елімінація машинного елементу бажання, машини бажання. Йдеться про те, щоб елімінувати *лібідо* як те, що передбачає можливість енергетичних перетворень у машині (*лібідо — нумен — волюптас*). Йдеться про те, щоб нав'язати ідею енергетичної

1 *Reich W.* La Fonction de l'orgasme. — P.103. (У Поля Рікьора можна знайти точну інтерпретацію (цілком позначену ідеалізмом) фрейдівської теорії культури та катастрофічної еволюції його уявлень про почуття винуватості; детальніше про смерть та "смерть смерті" див.: *Ricoeur P.* De l'interprétation. — P.: Ed. du Seuil, 1965. — P.299 — 303).

2 *Freud S.* Inhibition, symptome et angoisse. — P.: PUF, 1926. — P.53.

дуальності, яка унеможливлює машинні трансформації, всі перед проходженням нейтральної індиферентної енергії, яка виходить від Едіпа, здатного приєднатися до однієї або іншої незвідної одна до одної форми — нейтралізації, змертвлення життя[1]. Тонічна та динамічна дуальності мають як свою мету відсунути точку зору *функціональної множинності*, яка єдина є економічною. Якщо шукають у цьому напрямі граничну підставу, для якої Фрейд висуває трансцендентний інстинкт смерті як принцип, її знайдуть у самій практиці. Оскільки якщо принцип нічого не має спільного з фактами, він має багато спільного з концепцією, яка висновується з практики і яку хочуть нам нав'язати. Фрейд здійснив більш глибоке відкриття суб'єктивної абстрактної сутності бажання, *Лібідо*. Але як ця сутність, він знову піддав відчуженню, реінвестував у суб'єктивну систему репрезентації *Я*, рекодифікував на залишковій територіальності Едіпа у вигляді деспотичного означального кастрації, — тоді він міг би сприймати сутність життя у формі самої смерті. Й ця нейтралізація, це звертання проти життя, це все ще остання манера, за допомоги якої депресивне та вичерпане *лібідо* може продовжувати виживати: "Аскетичний ідеал є зреченням від мистецтва збереження життя... навіть коли він ранить себе, цей пан руйнування, сам руйнівник — це рана, яка його примушує до життя"[2]. Саме Едіп, ця болотна земля, що відгонить доглибним запахом гниття та смерті; й саме кастрація, благочесна аскетична рана, означальне, яке робить з цієї смерті консерваторію для едіпівського життя. Бажання перебуває в собі самому, не бажання любити, але сила любити, чеснота, яка дає і яка продукує, яка замислює (хіба те, що існує в житті, може ще бажати життя? Хто міг би назвати це бажанням?). Хворе бажання тяжіє до канапи, штучного болота, маленької землі, маленької матері... "Подивіться: ви не можете йти, ви кульгаєте, ви більше не знаєте, як користуватися вашими ногами... і єдина причина цього є ваше бажання бути коханим, сентиментальне та плаксиве, яке забирає твердість у ваших колінах"[3]. Оскільки так само, як існують два шлунки для жуйних тварин, повинні існувати два аборти та дві кастрації для хворого бажання: одного разу в сім'ї, на сімейній сцені; іншого разу в клініці, при дезінфіційному світлі, на психоаналітичній сцені з митцями-фахівцями, які вміють керувати інстинктом смерті й "досягати" кастрації та фрустрації. "Влягтеся, отже, на м'якій канапі, яку вам пропонує аналітик, і спробуйте сприймати щось інше...

---

1 Див.: *Freud S.* Le Moi et le ça // Essais de psychanalyse. — P.: Payot, 1923. — P.210 — 215; див. також: *Laplanche J.* Vie et mort en psychanalyse. — P.: Flammarion, 1970. — P.211.

2 *Nietzsche F.* Généalogie de la morale. — II. — § 13.

3 *Lawrence D.H.* La Verge d'Aaron. — P.99.

Якщо ви свідомі того, що аналітик є така сама людська істота, як і ви, з тривогами, недоліками, амбіціями, слабкостями та всім іншим, що він не є сховищем універсальної мудрості (коду/кодексу), але є мандрівець, як і ви (тобто так само детериторизований), тоді, можливо, ви припините блювати вашими стічними водами, настільки немелодійними, яким може бути дзвін у ваших вухах, можливо, ви підведетеся навшпиньки й заходитеся співати на весь голос, яким вас обдарував господь (*нумен*). Прикидатися, скаржитися, голосити — це завжди багато чого коштує. Співати — це на дурняк. І не тільки на дурняк — при цьому навертають інших (замість того, щоб їх заражати)... Світ фантазмів є світ, який нам не вдалося завоювати. Це світ минулого, не майбутнього. Йти вперед, чепляючися за минуле, все одно, що тягнути за собою кайдани каторжника... Не існує серед нас того, хто не був би винуватий у злочині: злочині, величезному, не жити на ціле життя"[1]. Ви не народилися Едіпом, ви запхали Едіпа в себе; й ви розраховуєте вийти з нього за допомоги фантазму, за допомоги кастрації, але це, у свою чергу, те, що вас підштовхує до Едіпа, як ви самі знаєте, до жахливого кола. Лайно змертвіння, що смердить на весь ваш театр, уявний та символічний. Чого вимагає шизоаналіз? Нічого іншого, крім дещиці істинного *стосунку із зовнішнім світом*, дещиці реальної реальності. Й ми вимагаємо права легковажності та радикальної некомпетентності, права увійти в кабінет психоаналітика й сказати, що вам кепсько від усього цього. Це тхне великою смертю та маленьким *Я*.

Сам Фрейд добре сказав про зв'язок свого "відкриття" інстинкту смерті у зв'язку з війною 1914 — 1918 років, яка залишається моделлю капіталістичної війни. Славнозвісний інстинкт смерті є шлюб психоаналізу з капіталізмом; раніше ж це були хиткі заручини. Те, що ми спробували показати стосовно капіталізму, це в який спосіб він успадкував змертвлюючу трансцендентну інстанцію, деспотичне означальне, але впустивши її в іманентність своєї власної системи: ціле тіло, яке стало тілом капіталу-грошей, скасовує відмінність виробництва та антивиробництва, воно скрізь змішує антивиробництво з продуктивними силами, в іманентному відтворенні своїх меж, які завжди розширюються (аксіоматика). Виробництво смерті постає як одна з головних і специфічних форм поглинання добавленої вартості за капіталізму. Саме цей шлях психоаналіз знаходить (і знову проробляє) з інстинктом смерті: останній є не більш ніж мовчання у трансцендентній відмінності від життя, але виявляє себе лише за допомоги іманентних комбінацій, які він утворює з цим самим життям. Смерть є іманентною, дифузною, абсорбованою, таким є стан, якого набуває означальне за

1 *Miller H.* Sexux. — P.450 — 452 (відзначимо у дужках, що тут ви знайдете комічні психоаналітичні вправи).

капіталізму, порожня клітина для втічних шизофреників. Єдиний міф сучасності — це міф про зомбі — вмертвлених шизофреників, призначених для роботи й разом із тим повернених до розумності. У цьому розумінні дикун і варвар, з їхніми способами кодової кодифікації смерті, є дітьми стосовно сучасної людини та її аксіоматики (потрібно стільки-от безробітних, стільки-от смертей; війна в Алжирі вбиває не більше, ніж автомобільні катастрофи уік-енду; запланована смерть у Бенгалії тощо). Сучасна людина, як пише Л.-Ф.Селін, "марить значно більше. Її делірій є стандарт з тринадцятьма телефонами. Вона дарує світові порядок. Вона не любить матрон. Вона також хоробра. Вона це облаштовує одним помаванням руки. У грі людини інстинкт смерті, мовчазний інстинкт, добре розташований десь поряд з егоїзмом. Він посідає зеро в рулетці. Казіно виграє завжди. Смерть також. На неї працює закон великих чисел"[1]. Саме зараз (або ніколи) потрібно повернутися до проблеми, яку ми залишили у підвішеному стані. Було вже сказано, що капіталізм працює на декодовано-декодифікованих потоках як таких. Як відбувається, що він, будучи безконечно більш далеким від виробництва бажання, ніж системи первісні або навіть варварські, проте через коди та надкоди кодифікує та надкодифікує потоки? Було вже сказано, що виробництво бажання є декодованим, тобто декодифікованим і детериторизованим самим виробництвом. То як же пояснити, що капіталізм з його аксіоматикою, його статистикою здійснює репресію цього виробництва безконечно ширшу, ніж попередні режими, які, проте, не відчували браку репресивних засобів? Ми бачили, що статистичні молярні ансамблі соціального виробництва перебували у відношенні варіативної спорідненості з молекулярними утвореннями виробництва бажання. Що потрібно пояснити, так це те, чим капіталістичний ансамбль є найменшою мірою, навіть у той момент, коли він "одним помаванням руки" здійснює декодування/декодифікацію та детериторизацію.

Відповіддю буде інстинкт смерті, якщо називати інстинктом умови життя, історично й соціально детерміновані відносинами виробництва та антивиробництва у системі. Ми знаємо, що молярне соціальне виробництво та молекулярне виробництво бажання повинні бути підсудні водночас з точки зору ідентичності їхньої природи та з точки зору відмінності їхніх режимів. Але може трапитися, що ці два аспекти, природа та режим, будуть у певному роді потенційностями, які реалізуються лише зворотно пропорційно. Тобто там, де режими найбільш близькі, природна ідентичність, навпаки, досягає мінімуму; а там, де природна ідентичність виростає до максімуму, режими є різними найвищою мірою. Якщо ми розглянемо примітивні або вар-

1 Див.: L'Herne. — № 3. — P.171.

варські ансамблі, ми побачимо, що суб'єктивна сутність бажання як виробництва виявляється перенесеною на великі об'єктності, територіальне або деспотичне тіло, які поводять себе як природні або божественні передумови, які, отже, утверджували кодування, тобто кодифікацію (або надкодування/надкофікування) потоків бажання, вводячи їх у власне об'єктивні системи репрезентації. Отже, можна сказати, що природна ідентичність між двома виробництвами там повністю прихована: як завдяки відмінності між об'єктивним соціумом та суб'єктивним націленим тілом виробництва бажання, так і через відмінність між кваліфікаційними кодами/кодексами та надкодами/надкодексами соціального виробництва і ланцюжками декодування/деко-дифікації або детериторизації виробництва бажання, й через увесь репресивний апарат, репрезентований у дикунських заборонах, варварському законі та правах антивиробництва. А проте ситуація далека від того, щоб відмінності в режимі поглиблювалися; навпаки, вони зведені до мінімуму, оскільки виробництво бажання як абсолютної межі залишається межею зовнішньою або залишається незайнятим як інтеріоризована й зрушена внутрішня межа, а тому машини бажання функціюють по цей бік їхньої межі в рамках соціуму та його кодів/кодексів. Саме тому примітивні кодекси й навіть деспотичні надкодекси свідчать про багатозначність, яка функціонально зближає їх з ланцюжком декодовано-декодифікованого бажання: частини машин бажання функціюють у самих колещатках соціальної машини, потоки бажання входять і виходять завдяки кодам/кодексам, які не перестають одночасно інформувати модель та досвід смерті, вироблені в єдності апарату соціального бажання. І тим менше інстинкту смерті, чим краще модель та досвід закодовані, тобто кодифіковані в схемі, яка не перестає прищеплювати машини бажання до соціальної машини й пересаджувати соціальну машину в машини бажання. Смерть тим більше приходить ззовні, чим більше вона кодується й кодифікується зсередини. Це особливо має рацію стосовно системи жорстокості, де смерть вписана в примітивний механізм добавленої вартості мов у рух кінцевих блоків обов'язку. Але навіть у системі деспотичного терору, де заборгованість стає безконечною і де смерть зазнає виснаження через латентний інстинкт, *модель*, притаманну надкодифікуючому закону, та *досвід* для надкодифікованих суб'єктів, натомість антивиробництво залишається відокремленим як частка, належна панові.

Зовсім інакше стоять справи за капіталізму. Саме тому, що потоки капіталу являють собою декодифіковані та детериторізовані потоки, саме тому, що суб'єктивна сутність виробництва розкривається за капіталізму — саме тому, що межа стає внутрішньою стосовно капіталізму, який не перестає її відтворювати,

а також займати її як межу інтеріоризовану та зрушену — ідентичність природи між соціальним виробництвом та виробництвом бажання має постати для неї самої. Але, у свою чергу, будучи далекою від того, щоб сприяти спорідненості режиму між двома виробництвами, ця ідентичність монтує репресивний апарат, ідею якого ні дикунство, ні варварство не могли нам дати. Адже на глибині краху гігантських об'єктивностей декодовано-декодифіковані та детериторизовані потоки капіталізму є не відновленими й знову підхопленими, але безпосередньо схопленими в аксіоматиці, позбавленій коду, який співвідносить їх зі світом суб'єктивної репрезентації. Таким чином, цей світ має функцію розподілу суб'єктивної сутності (ідентичність природи) на дві функції, функцію абстрактної відчуженої праці у приватній власності, яка відтворює дедалі ширші внутрішні межі, та функцію абстрактного відчуженого бажання у "приватизованій" сім'ї, яка зміщує інтеріоризовані, завжди дедалі вужчі межі. Саме подвійне відчуження праці-бажання не припиняє збільшувати й поглиблювати відмінність режиму в надрах природної ідентичності. Якщо смерть декодується й декодифікується, вона втрачає відносини з моделлю та досвідом і стає інстинктом, тобто вливається в іманентну систему, де кожний акт виробництва виявляється неминуче змішаним з інстанцією антивиробництва у вигляді капіталу. Там, де кодекси зруйновані, інстинкт смерті захоплює репресивний апарат і починає керувати циркуляцією *лібідо*. Смертоносна аксіоматика. Можна у такому разі повірити у звільнені бажання, які, проте, подібно до трупів живляться виключно образами. Смерті не бажають, але те, чого бажають, і є смерть, уже образи смерті. Все працює в смерті, всього бажають для смерті. Насправді капіталізмові немає чого відновлювати, або, радше, його потужності відновлення найчастіше співіснують з тим, що підлягає відновленню й навіть випереджає його. (Скільки революційних груп як таких уже перебувають на місці для відновлення, яке відбудеться лише в майбутньому, і формують апарат для поглинання добавленої вартості, яка все ще не вироблена, те, що надає їм позірної революційної позиції.) У такому світі не існує жодного живого бажання, яке не задовольнялося б вибухом системи або яке б не виштовхувало її за допомоги кінця, де все б закінчувалося тим, що стекло та схлинуло. Це — питання режиму.

Ось машини бажання — з їхніми трьома частинами: робочі частини, нерухомий двигун, суміжно-прилегла частина — їхні три енергії: *лібідо*, *нумен*, *волюптас*, — та їхні три синтези: конективні синтези часткових об'єктів і потоків, диз'юнктивні синтези одиничностей і ланцюжків, кон'юнктивні синтези інтенсивностей і становлень. Шизоаналіз не є перекладачем, ще менше — режисером-постановником; це — механік, мікроме-

ханік. У несвідомому не існує розкопок або археології, там немає статуй: нічого крім монпансьє а ля Беккет та інших машинних елементів, спільно детериторизованих. Йдеться про те, щоб знайти, якими є машини бажання кожного, як вони працюють, з якими синтезами, з якими короткочасними захопленнями, з якими короткочасними збоями, з якими потоками, якими ланцюжками, якими становленнями для кожного випадку. Так само це позитивне завдання не може бути відокремлене від необхідних деструкцій, від деструкції молярних ансамблів, структур та репрезентацій, які заважають машинам функціювати. Нелегко знайти молекули, навіть молекулу гігантську, їхні зони присутності та їхні власні синтези, крізь величезні купи, які заповнюють передсвідоме і які делегують своїх представників у власне несвідоме, знерухомлюючи машини, змушуючи їх замовкнути, склеюючи їх, саботуючи їх, притискуючи їх, прицвяховуючи їх. *Враховуються не лінії тиску несвідомого, але, навпаки, лінії втечі.* Не несвідоме справляє тиск на свідомість, але саме свідомість тисне й зв'язує, щоб завадити втечі. Що стосується несвідомого, воно нагадує платонівського антипода, який наближається до свого антипода: він втікає чи він загинув. Те, що ми спробували показати від самого початку, полягає в тому, як виробництва та утворення несвідомого були воістину відкриті за допомоги антиутворень, які викривлюють несвідоме в ньому самому і нав'язують йому каузальності, типи розуміння, вираження, які не мають нічого спільного з його реальним функціюванням: такими є всі статуї, едіпівські образи, фантазматичні мізансцени, символіка кастрації, впорскування інстинкту смерті, збочені ретериторизації. Й тому ніколи не можна, як в інтерпретації, читати витіснене за допомоги витіснення, оскільки останнє не перестає вводити хибний образ того, що воно витісняє: незаконні та трансцендентальні застосування синтезів, згідно з якими несвідоме не може більше функціювати відповідно до своїх власних конституювальних машин, але тільки "репрезентувати" те, що репресивний апарат їм дає репрезентувати. Якраз сама форма інтерпретації виявляється нездатною досягти несвідомого, оскільки вона сама викликає неминучі ілюзії (включаючи структуру та означальне), за допомоги яких свідомість створює собі з несвідомого образ, відповідний її обітницям, — ми все ще надто побожні, психоаналіз все ще залишається у передкризовому віці.

І, поза сумнівом, ніколи ці ілюзії не бралися б до уваги, якби вони не сприяли первинному витісненню, яким воно було здійснене тілом без органів, у момент відштовхування, у надрах молекулярного виробництва бажання. Без цього первинного витіснення ніколи витіснення у власному розумінні слова не могло би бути спрямоване у несвідоме молярними

силами й роздушити виробництво бажання. Власне витіснення використовує випадок, без якого воно не могло би втрутитися у машину бажання. На противагу психоаналізові, який сам потрапляє у пастку, намагаючися заманити несвідоме у свою пастку, шизоаналіз слідує лініям втечі та машинним дороговказам аж до манії бажання. Якщо суть деструктивного завдання полягає в тому, щоб зруйнувати едіпівську пастку власне витіснення та всі його залежності, кожного разу способом, пристосованим до "випадку", суть першого позитивного завдання полягає у забезпеченні машинного перетворення первинного витіснення, таким самим варіативним та адаптивним способом. Тобто зруйнувати блокування або збіг, на якому грунтується власне витіснення, трансформувати позірну протилежність відштовхування (тіло без органів — часткові машинні об'єкти) за умови реального функціювання, утвердити це функціювання у формах залучення та виробництва інтенсивностей, починаючи з цього моменту інтегрувати збої у залученому функціюванні, немовби обертаючи нульовий ступінь у вироблені інтенсивності, й тим самим знову запустити машини бажання. Таким є фокусовий і найделікатніший момент шизоаналізу, гідний конкурувати з психоаналітичним трансфером (розпорошити, шизофренізувати його).

* * *

Проте не слід, щоб відмінність режиму змушувала нас забувати про природну ідентичність. Фундаментально існують два полюси; але якщо ми повинні їх уявити як дуальність молярних та молекулярних утворень, ми не можемо цілком задовольнитися тим, оскільки не існує молекулярного утворення, яке не було б засобом інвестування молярного утворення. Немає машин бажання, які існують поза межами машин соціальних (у молярному масштабі); і немає соціальних машин без машин бажання (у молекулярному масштабі). Так само не існує молекулярного ланцюжка, який би не затримував і не виробляв цілі блоки кодів як молярних аксіоматик, немає також таких блоків, які б не містили або не скріплювали фрагменти молекулярного ланцюжка. Шматок бажання знаходить своє продовження у соціальній серії, або соціальна машина має як свої шестерні частини машин бажання. Мікромножинності бажання є не менш колективними, ніж величезні соціальні ансамблі, власне нероздільні, які складають єдине й те саме виробництво. З цієї точки зору дуальність полюсів менше проходить між молярним та молекулярним, ніж усередині соціальних молярних інвестувань, оскільки, *хоч би як воно було,* молекулярні утворення є

результатом подібних інвестувань. Саме тому наша термінологія, яка стосується двох полюсів, значною мірою зазнала змін. Чи то ми протиставляли молярне та молекулярне як лінії параноїдальної інтеграції (означальність та структурованість) і лінії шизофренічної втечі (машинність та дисперсійність), чи то — як окреслення викривлених ретериторизацій та рух шизофренічних детериторизацій. Чи то, навпаки, ми їх протиставляємо як два, рівною мірою соціального типу, інвестування, один, осілий та двояко однозначний, з реакційною або фашистською тенденцією, інший — кочовий та багатозначний, з тенденцією революційною. Насправді у шизоїдних заявах "Я вічно належатиму до нижчої раси", "Я — тварюка, я — нігер", "Ми всі німецькі євреї" історико-соціальне поле не менш інвестоване, ніж у параноїдальних формулах "Я — з ваших, і серед своїх, я — чистий арій, завжди з вищої раси"... І від однієї формули до іншої — маємо всі можливі хитання з точки зору несвідомого лібідозного інвестування. Як це можливо? Як шизофренічна втеча з її молекулярною дисперсією може сформувати достатньо сильне інвестування, детерміноване як інше? І чому існують два типи соціального інвестування, які відповідають двом полюсам? Адже скрізь є молярне *та* молекулярне: їх розподіл є відношенням включного розподілу, який варіює лише згідно з двома напрямками підпорядкування, слідуючи яким або молекулярні феномени підпорядковуються гігантським ансамблям, або, навпаки, їх підпорядковують. На одному з полюсів гігантські ансамблі, гігантські форми стадності не заважають втечі і не протиставляють їй параноїдальне інвестування як "втечу перед втечею". Але на іншому полюсі сама шизофренічна втеча полягає не тільки в тому, щоб віддалятися від соціальності, жити на кордонах: вона змушує соціальність відступити завдяки безлічі шпарин, які її пронзають, завжди у безпосередньому контакті з нею, завжди маючи молекулярні запаси, які мають висадити у повітря те, що повинно вибухнути, змусять впасти те, що повинно впасти, у кожній точці стверджуючи перетворення шизофренії як процесу, який має справжню революційну силу. Оскільки хто такий шизоїд, як не той, хто від самого початку не може зносити "все це" — гроші, біржу, сили смерті, цінності, моралі, батьківщини, релігії та переконання приватної особи? Між шизоїдом та революціонером існує лише та відмінність, що один утікає, інший вміє змусити втікати те, що втікає, звільняючи потік, відновлюючи шизоїдний розкол. Шизоїд — не революціонер, але шизофренічний процес (чиїм перериванням або продовженням у порожнечі тільки й є шизоїд) є потенціал революції. Тим, хто каже, що втікати — не значить вести себе хоробро, ми відповімо: а що не є втечею, *не будучи водночас соціальним інвестуванням*? Вибір лише між двома полюсами:

параноїдальною контрвтечею, яка оживляє всі конформістські, реакційні та фашистські інвестування, і шизофренічною втечею, перетворюваною на революційне інвестування. Бланшо чудово каже про цю революційну втечу, про це падіння, яке повинне бути мислимим і розглядуваним як найпозитивніше: "Що являє собою ця втеча? Слово невдало вибране, аби подобатися. Сміливість полягає, проте, в тому, щоб прийняти втечу швидше, ніж тихе та облудне життя у фальшивих схованках. Усе приватне — цінності, моралі, батьківщини, релігії та переконання — все, що великодушно надає нам наше марнославство та самозакоханість, усе це знаходить ненадійний притулок, з-поміж таких, що світ облаштовує для кожного, хто сподівається зупинитися й перепочити серед стабільних речей. Вони нічого не знають про цю величезну втечу, куди вони вирушають, нічого не знаючи про самих себе, гублячися в монотонному та знеособленому тупоті своєї дедалі швидшої ходи, у великому потоці нерухомого руху. Втеча перед втечею. [Припустимо, один з цих людей,] отримавши одкровення про таємниче відхилення від курсу, не виносить більше життя в оманливих подобизнах перебування. Спочатку він намагається прийняти цей рух на свій рахунок. Він хотів би піти від цього сам по собі. Він живе на межі. [Але,] можливо, саме це, саме падіння не може бути більше особистою долею, але долею кожного з усіх"[1]. Стосовно цього перша теза шизоаналізу говорить: будь-яке інвестування є соціальним і у будь-якому випадку належить до соціального історичного поля.

Нагадаємо головні риси молярного утворення або форми стадності. Вони здійснюють уніфікацію, тоталізацію молекулярних сил за допомоги статистичного нагромадження, підпорядкованого законам великих чисел. Ця єдність може бути біологічною єдністю *видів* або структурною єдністю соціуму: організм, соціальний або живий, виявляється складеним як ціле, як глобальний або цілісний об'єкт. Саме за допомоги відношення до цього нового порядку часткові об'єкти молекулярного порядку з'являються як нестача, натомість саме ціле оголошується таким, що потребує часткових об'єктів. Саме в такий спосіб бажання буде злютоване з нестачею. Тисячі переривчастостей-потоків, які визначають позитивну дисперсію у молекулярній множині, спираються на капсули нестачі, які здійснюють це злютовання у статистичному ансамблі молярного порядку. Фрейд у цьому розумінні добре показав, як психотичні розпорошені множинності, грунтовані на перервностях та шизоїдних розколах, переходять до великих, глобально детермінованих капсул (невроз та кастрація): невротик потребує глобального об'єкта, стосовно якого часткові об'єкти можуть бути визначені як нестача і на-

1 *Blanchot M.* L'Amitié. — P.: Gallimard, 1971. — P.232 — 233.

впаки[1]. Але, більш узагальнено, саме статистична трансформація молекулярної множини у молярному ансамблі — ось що організує нестачу у великому масштабі. Така організація по суті належить біологічному або соціальному організмові, видам або соціумові. Не існує суспільства, яке не влаштовувало б нестачу у своїх підвалинах різноманітними, йому властивими засобами (ці засоби — не одні й ті самі, наприклад, у суспільстві деспотичного типу або капіталістичному суспільстві, де економіка ринку їх підносить до міри досконалості, незнаної досі). Це злютовання бажання з нестачею, саме воно дає бажанню цілі, завдання або колективні та особисті наміри — замість бажання, взятого в реальному порядку свого виробництва, яке поводить себе мов молекулярний феномен, позбавлений мети та намірів. Крім того, не треба гадати, що статистичне нагромадження є результатом випадку, результатом навмання. Навпаки, воно є плодом селекції, здійснюваної стосовно випадкових елементів. Коли Ніцше говорить, що селекція здійснюється найчастіше *на користь великих чисел*, він висуває фундаментальну інтуїцію, яка мала надихнути сучасну думку. Оскільки він хоче сказати, що великі числа або великі ансамблі не передують вибірковому тискові, який видобував би звідти одиничні лінії, але зовсім навпаки, вони народжуються з цього вибіркового тиску, який тисне, елімінує або робить регулярними одиничності. Й не селекція передбачає первинну стадність, але стадність передбачає селекцію. "Культура" як селективний процес маркування або запису винаходить великі числа, на користь яких він і здійснюється. Саме тому статистика є не функціональною, а структуральною, й належить до ланцюжків феноменів, які селекція вже поставила у становище часткової залежності (ланцюжки Маркова). Те ж саме бачимо навіть у генетичному коді. Іншими словами, стадності ніколи не є якимись, вони завжди відсилають до посталих форм, які їх продукують шляхом творчого відбору. Порядок не є таким: стадність — селекція, але, навпаки: молекулярна множинність — форми стадності, які здійснюють селекцію — молярні або стадні ансамблі, які з них випливають.

Що це за розвинені форми, "суверенні утворення", як казав Ніцше, котрі відіграють роль тоталізуючих об'єктностей, об'єднувальних, означальних, які фіксують організацію, нестачу та мету? Саме цілі тіла детермінують різні форми соціуму, достоту рясні ансамблі землі, деспота або капіталу. Цілі тіла вдягненої матерії, які відрізняються від цілого тіла без органів або оголеної матерії молекулярного виробництва бажання. Якщо запитають, звідки приходять ці форми могутності, що вони не пояснювані ніякою метою,

---

1 Див.: *Freud S.* L'Inconscient // Métapsychologie. — P.: Gallimard, 1915. — P.152 — 154 (два використання взуття, одне — психотичне, яке розглядає його як молекулярну безліч петель, інше — невротичне, яке розглядає його як глобальний об'єкт і молярну недостатність).

ніяким завданням, оскільки саме вони фіксують цілі та завдання. Форма або якість того чи того соціуму, тіла землі, тіла деспота, тіла капіталу-грошей залежить від стану або міри інтенсивного розвитку продуктивних сил як таких, що визначають людину природну, незалежну від усіх соціальних формацій, або радше спільну всім формаціям (те, що марксисти називають передумовами продуктивної праці). Форма або якість соціуму, отже, сама вироблена, але як непороджена, тобто як природна або божественна передумова виробництва, тою мірою, якою вона зумовлює структурну єдність, та позірно-уявні цілі, на які вона спирається та чиї сили вона привласнює собі, визначаючи селекції, нагромадження, залучення, без яких все це не набуло б соціального характеру. Саме у цьому розумінні соціальне виробництво є власне виробництвом бажання за заданих умов. Ці задані умови є, отже, формами стадності соціуму, або цілого тіла, в якому молекулярні утворення складають молярні ансамблі.

Отже, ми можемо вточнити другу тезу шизоаналізу: необхідно відрізняти у соціальних інвестуваннях несвідомі лібідозні інвестування групи або бажання та передсвідомі інвестування класу або інтересу. Це останнє проходить через великі соціальні цілі і стосується організму та колективних органів, включаючи облаштовані клітини нестачі. Клас визначений за допомоги режиму синтезів, стану глобальних зчеплень, виключних розподілів, залишкових сполучень, які характеризують розглядуваний ансамбль. Приналежність до класу відсилає до ролі у виробництві або антивиробництві, до місця у системі запису, до частки, яка повертається до суб'єктів. Передсвідомий інтерес класу, отже, відсилає сам до вилучення з потоку, до відчеплення від кодів/кодексів, до суб'єктивних надлишків або доходів. І цілком слушно, з цієї точки зору, що ансамбль *практично* включає в себе всього один клас, того, хто зацікавлений у такому режимі. Інший клас може конституюватися лише за допомоги контрінвестування, яке створює свій власний інтерес у функції нових соціальних цілей, нових органів і засобів, нового можливого стану соціальних синтезів.

Звідси необхідність для другого класу бути репрезентованим за допомоги партійного апарата, який фіксує ці цілі та засоби і здійснює у царині передсвідомого революційну перериवчастість (наприклад, леніністські купюри). У цій царині передсвідомих інвестицій класу та інтересу, отже, легко розрізнити те, що є реакційним або має реформістський характер і є революційним. Але ті, хто у цьому розумінні має інтерес, завжди більш обмежені кількісно, ніж ті, чий інтерес у певному роді "вже наявний" або репрезентований: клас з точки зору практису безконечно менш численний або менш широкий, ніж клас, узятий у своєму теоретичному розгляді. Звідси існуючі протиріччя у надрах панівного класу, тобто класу як

такого. Це очевидно у капіталістичному режимі, де, наприклад, примітивне нагромадження може відбутися лише на користь обмежень фракції ансамбля панівного класу[1]. Але це не менш очевидно для російської революції з її утворенням партійного апарату.

Проте ця ситуація недостатня для розв'язання такої проблеми: чому багато хто з тих, хто має або повинен мати об'єктивний революційний інтерес, зберігають передсвідомі інвестування реакційного типу? Або: як дехто, чий інтерес є об'єктивно реакційним, доходить до здійснення передсвідомого революційного інвестування? Чи потрібно залучати в одному випадку жадобу справедливості, ідеологічно правильну позицію як добру та справедливу точку зору; а в іншому випадку — засліплення, плід шахрайства та ідеологічних містифікацій? Революціонери часто-густо забувають або не полюбляють визнавати, що революцію роблять завдяки бажанню, а не почуттю обов'язку. Там, як і скрізь, концепт ідеології приховує істинні проблеми завжди організаційної природи. Якщо Рейх тієї самої миті, коли він порушував найдоглибніше питання "чому маси зажадали фашизму?", задовольнився відповіддю, посилаючися на ідеологічне, суб'єктивне, ірраціональне, негативне, загальмоване, то саме тому, що залишався бранцем виробничих концептів, котрі зумовлювали нестачу матеріалістичної психіатрії, що про неї він мріяв, котрі заважали йому бачити, як бажання становило частину інфраструктури, і замикалися в дуальності об'єктивного та суб'єктивного (відтепер психоаналіз був відсунений задля аналізу суб'єкта, визначуваного за допомоги ідеології). Але все є об'єктивним або суб'єктивним, як забажаєте. Відмінність полягає не тут; відмінність, яку треба зробити, переходить у саму економічну інфраструктуру *та її інвестування*. Лібідозна економіка не менш об'єктивна, ніж політична економія, а політична — не менш суб'єктивна, ніж лібідозна, хоча обидві відповідають двом способам різних інвестувань тієї самої реальності як реальності соціальної. Існує несвідоме лібідозне інвестування бажання, що не збігається із необхідністю з передсвідомими інвестуваннями інтересу і пояснює, як останні можуть бути викривлені у вивертах будь-якої ідеології.

Лібідозне інвестування не стосується режиму соціальних синтезів. Воно належить не до вилучень, зчеплень та залишків, здійснюваних цими синтезами, але до природи потоків і кодів/кодексів, які їх зумовлюють. Воно не належить до цілей і

1 *Dobb M.* Etudes sur le developpement du capitalisme. — P.191: "Існують міркування, за яких повний розквіт індустріального капіталізму вимагає не тільки трансферу позначень багатства на користь буржуазного класу, але ще й концентрації власності на багатство в руках групи, значно більш обмеженої".

соціальних засобів, але до цілого тіла без органів як соціуму, до утворення суверенітету або форми могутності для себе самого, яка позбавлена сенсу та мети, оскільки сенс з неї випливає, але не навпаки. Поза сумнівом, інтереси схиляють нас до того чи того лібідозного інвестування, але вони не змішуються з ним. Понад те, саме лібідозне несвідоме інвестування схиляє нас пошукувати начи інтерес з одного боку радше, ніж з іншого, вкорінювати наші цілі на тому чи тому шляху, будучи переконаними, що саме там ми маємо шанси — оскільки нас туди штовхає любов. Маніфестовані символи є лише передсвідомими вимірами міри розвитку, позірно-уявні інтереси та цілі — лише передсвідомими показниками міри націлення соціального тіла. Як каже Клоссовський у своєму доглибному коментарі Ніцше, форма могутності змішується з насиллям, яке вона здійснює самою своєю абсурдністю, але може здійснювати це насилля лишень окреслюючи цілі та напрямки, в яких беруть участь найпокріпаченіші елементи: "Суверенні утворення не матимуть інших цілей, крім маскування відсутності мети та сенсу своєї суверенності за допомоги органічної мети свого створення" й у такий спосіб перетворять абсурдність на духовність[1]. Саме тому настільки марно шукати можливості розрізняти, що в суспільстві є раціональним, а що — ірраціональним. Звичайно, роль, місце, частка, якими володіють у суспільстві і які вспадковують у функції законів соціального відтворення, штовхають *лібідо* до інвестування соціуму як цілого тіла, такою є абсурдна могутність, в якій ми беремо участь або маємо шанси брати участь під прикриттям цілей та інтересів. Залишається тільки незацікавлена любов до соціальної машини, до форми влади і міра розвитку-для-себе. І в того, хто тут має свій інтерес, і в того, хто їх, порядізтим, любить іншою любов'ю, ніж любов'ю, пов'язаною зі своїм інтересом. Навіть у того, хто не має інтересу і хто замінює цей контрінтерес силою дивовижної любові. Потоки, які плинуть на ціле шпаринне тіло соціуму,— ось об'єкт бажання, більш піднесений, ніж усі цілі. Воно ніколи не матиме належного розвитку, воно ніколи не увірветься, воно ніколи не кодуватиме та не кодифікуватиме — і крапка! Якою пречудовою є машина! Офіцер "пенітенціарної колонії" показує, чим може бути інтенсивне лібідозне інвестування машини, яка є не тільки технічною, але й соціальною, через яку бажання жадає репресії. Ми бачили, як капіталістична машина складала систему іманенції, обрамлену гігантськими мінливими потоками, таку, що не володіє, але й не улягає володінню, що плине

1 *Klossowski P.* Nietzsche et le cercle vicieux. — P.174 — 175. Коментар Клоссовського стосовно цих суверенних ніцшевських утворень (Herrschaftsgebilde), їхньої абсурдної або безцільної могутності, їхніх цілей та сенсу, в усіх відношеннях є засадовим.

на ціле тіло капіталу й утворює абсурдну могутність. Кожний у своєму класі та його особистість отримує дещицю від цієї могутності або з нього виключений тією мірою, якою гігантський потік перетворився на доходи, доходи заробітних плат або підприємств, які визначають цілі та сфери інтересу, вилучення, відв'язування, частки. Але інвестування самого потоку та його аксіоматики, яке, зрозуміло, не вимагає ніякого точного знання політичної економії, є справою несвідомого як передбачуваного цілями. Бачимо, як найбільш обділені, найбільш пригноблені пристрасно інвестують систему, яка їх пригноблює і в якій вони завжди знаходять інтерес, оскільки саме там, де вони його шукають, інтерес є завжди. Антивиробництво вливається в систему: антивиробництво любитимуть через нього самого та в той спосіб, в який бажання саме загнуздує себе у гігантському капіталістичному ансамблі. Загнуздати бажання не тільки для інших, але у собі самому, бути тандармом для інших та для самого себе — ось що пов'язує, й це — не ідеологія, це економія. Капіталізм накопичує й має потужність мети та інтересу (*владу*), але він відчуває любов, позбавлену інтересу стосовно абсурдної та позбавленої володіння потужністю машини. О, ясна річ, капіталізм працює не для нього і не для його дітей, але для безсмертя системи! Безцільне насилля, радість, чиста радість відчуття себе колещатком машини, перетнутим потоком, перерваними шизоїдним розколом. Опинитися в точці, де соціу і продукує перетини, переривання, викиди; шукати собі згідно з приписаними нам цілями та інтересами теплесеньке місце там, де відбувається щось таке, що позбавлено і мети, і інтересу. Різновид мистецтва для мистецтва у *лібідо*, смак добре зробленої роботи, кожний на своєму місці — банкір, поліцай, вояк, технократ, бюрократ, і чому б не робітник і не синдикаліст... Бажання, що роззявило рота.

Таким чином, не тільки лібідозне інвестування соціального поля може потривожити інвестування інтересу й суперечити найбільш знедоленим, найбільш експлуатованим, змусивши їх шукати свої цілі в машині пригноблення, але те, що є реакційним або революційним в передсвідомому інвестуванні інтересу, не збігається з необхідністю з тим, що є у несвідомому лібідозному інвестуванні. Передсвідоме революційне інвестування стосується нових цілей, нових соціальних синтезів, нової влади. Але може трапитися, що принаймні одна частина несвідомого *лібідо* продовжить інвестувати прадавнє тіло, стару форму могутності, його коди/кодекси та його потоки. Це настільки легше й протиріччя настільки краще замасковано, що більше стан сил не відносить до прадавнього, не зберігаючи й не воскрешаючи старе ціле тіло як залишкову або підпорядковану територіальність (таким є спосіб, в який капіталістична машина

воскрешає деспотичне Urstaat, або в який соціалістична машина зберігає монополістичний державний та ринковий капіталізм). Але є щось більш серйозне: навіть коли *лібідо* поєднується з новим тілом, новою могутністю, яка відповідає цілям і синтезам істинно революційним з передсвідомої точки зору, не можна бути впевненим, що несвідоме лібідозне інвестування саме є революційним. Оскільки на рівні несвідомих бажань і передсвідомих інтересів відбуваються не одні й ті самі переривності. Передсвідома революційна купюра достатньо визначена за допомоги просування соціуму як цілого тіла, носія нових цілей, як форми могутності або утворення суверенності, яка підпорядкована виробництву бажання за нових умов. Але хоча несвідоме *лібідо* навантажене тим, щоб інвестувати цей соціум, його інвестування не є з необхідністю революційним у тому самому розумінні, що й інвестиції передсвідомі. Насправді несвідома революційна переривчастість передбачає на свій рахунок тіло без органів як межу соціуму, якому, в свою чергу, підпорядковується виробництво бажання, за умови перевернутої могутності, перевернутого підпорядкування. Передсвідома революція відсилає до нового режиму соціального виробництва, яке створює, розподіляє та задовольняє нові цілі та інтереси; але несвідома революція не тільки відсилає до соціуму, який зумовлює цю зміну як форму могутності, вона відсилає у цей соціум у режимі виробництва бажання як перевернутої могутності на тілі без органів. Це не один і той самий стан потоків та розколів: в одному випадку переривчастість має місце між двома соціумами, з яких другий вимірюється своєю здатністю вводити потоки бажання у новий код або нову аксіоматику інтересу; в іншому випадку переривчастість перебуває в самому соціумі тією мірою, якою він здатний пропустити потік бажання згідно з переривчастостями продукуючих переривчастостей. Найзагальніший принцип шизоаналізу полягає в тому, що бажання є конститутивним для соціального поля. У будь-якому разі воно є інфраструктурою, не ідеологією: бажання має місце у виробництві як соціальне виробництво, незважаючи на те, що виробництво постає у бажанні як виробництво бажання. Але ці формули можуть застосовуватися двома способами, залежно від того, чи підпорядковується бажання величезному молярному структурованому ансамблю, який вона конституює під тією чи тією формою могутності або стадності, або залежно від того, чи підпорядковує вона гігантський ансамбль функціональним множинностям, які вона сама формує у молекулярному масштабі (більше не йдеться про особистостей або індивідів у цьому випадку, як і в іншому). Таким чином, якщо революційна передсвідома переривчастість з'являється на першому рівні й визначає себе за допомоги характеристик нового ансамбля, несвідоме або лібідозність належить другому рівневі й визначається

рушійною роллю виробництва бажання та позицією цих множинностей. Можна, отже, відзначити, що група може бути революційною з точки зору класового інтересу та його передсвідомих інвестувань, але не бути такою й залишатися фашистською та поліційною з точки зору його лібідозних інвестувань. Справді революційні передсвідомі інтереси не передбачають з необхідністю несвідомих інвестувань тієї самої природи; ніколи апарат інтересу не вартий машини бажання.

Революційна група, що стосується передсвідомого, залишається *групою підпорядкованою*, навіть завоювавши владу, наскільки ця влада сама відсилає до форми могутності, яка продовжує покріпачувати й пригноблювати виробництво бажання. У той момент, коли вона є революційно передсвідомою, така група вже репрезентує всі несвідомі особливості *підпорядкованої* групи: підпорядкування соціуму як зафіксованому субстратові, який розподіляє продуктивні сили, видобуває з них і привласнює з них добавлену вартість; оприлюднення антивиробництва та смертоносних елементів у системі, яка відчуває себе тим паче безсмертною; феномен "о-над-*Я*-йності", нарциссизму та ієрархії групи, механізми репресії бажання. *Група-суб'єкт*, навпаки, є група, чиї лібідозні інвестування самі є революційними; вона випускає бажання у соціальне поле й підпорядковує соціум або форму могутності виробництву бажання; виробник бажання та вироблюване бажання винаходять завжди смертельні утворення, які заклинають у ньому оприлюднення інстинкту смерті; символічним детермінаціям підпорядкування протиставляються реальні коефіцієнти трансверсальності, без ієрархії та групового над-*Я*. Що все ускладнює, очевидно, так це те, що одні й ті самі люди можуть брати участь у двох різновидах груп або різних відносинах (Сен-Жюст, Ленін). Або що одна й та сама група може репрезентувати дві характерні особливості у різних, але співіснуючих ситуаціях. Революційна група може знову набрати форму підпорядкованої групи, а проте бути примушеною за певних умов відігравати роль групи-суб'єкта. Групи-суб'єкти не перестають відхилятися завдяки розриву з групами підпорядкованими: вони випускають бажання і переривають його, долають межу, відносячи соціальні машини до елементарних сил бажання, які їх формують[1]. Але, навпаки, вони не перестають також замикатися, знову моделювати себе за образом підпорядкованих груп: установлюючи внутрішні межі, реформуючи гігантську купюру, яку не долають жодні потоки, підпорядковуючи

1 Про групу та розрив або шизоїдний розкол пише Жан-П'єр Фай: "Що слід враховувати, що, з нашої точки зору, є ефективним, це не ту чи ту групу, але дисперсію або Діаспору, яка здійснює розриви" (*Faye J.-P.* Eclats // Change. — № 7. — P.217); про з необхідністю багатозначний характер груп-суб'єктів та їхнього письма див.: Ibid. — P.212 — 213.

машини бажання репресивному ансамблю, який вони утворюють у молярному масштабі. Існує швидкість покріпачення, яка протистоїть коефіцієнтам трансвертальності; і яка ж революція не здійснювала спробу постати проти своїх груп-суб'єктів, кваліфікованих як анархісти або безвідповідальні, і їх зліквідувати? Як заклясти згубний ухил, який змушує групу перейти від її революційних лібідозних інвестувань до революційних інвестувань, які є лише передсвідомими інвестиціями інтересу, відтак до передсвідомих інвестицій, які є не більш ніж реформістські? Й куди помістити ту чи ту групу? Чи існували коли-небудь несвідомі революційні інвестування? Група сюрреалістів, де її місце, з її фантастичним покріпаченням, своїм нарциссизмом і своїм над-*Я*? (Виявляється, що одна єдина людина функціює як шизопотік, як група-суб'єкт, завдяки розриву з покріпаченою групою, з якої вона себе виключає або є виключеною: Арто-шизофреник.) А група психоаналітична, де її розташувати у цій складності соціальних інвестувань? Кожного разу, коли запитують, це все повертається якось недоладно, і необхідно завжди підніматися ще вище. Фрейд як над-*Я* групи, едіпізуючий дідуган, який закладає Едіпа як внутрішню межу, з різного вигляду маленькими нарцисами навколо себе; Рейх-маргінал, який окреслює дотичну детериторизації, що випромінює потоки бажання, та розбиває бар'єр, долає стіну. Але тут не йдеться тільки про літературу або навіть про психоаналіз. Йдеться про політику, хоча, як ми побачимо, вона не є питанням ***програми***.

Завдання шизоаналізу, отже, полягає в тому, щоб досягти інвестувань несвідомого бажання соціального поля як відмітних від передсвідомих інвестицій інтересу і таких, що можуть не тільки їм суперечити, але й співіснувати з ними на протилежних... У конфлікті генерацій чутно, як старі дорікають молодим найнедоброзичливішим чином за те, що останні ставлять свої бажання (автомобіль, кредит, борги, стосунки дівчат та хлопців) вище, ніж свій інтерес (праця, нагромадження, вдалий шлюб). Але в тому, що іншому видається брутальним бажанням, усе ще існують комплекси бажання та інтересу і суміш увіч реакційних та непевно революційних форм того і того. Ситуація цілком заплутана. Здається, що шизоаналіз зможе розташувати лише — машинні дороговкази, щоб виплутатися, на рівні груп або індивідів, що стосується лібідозного інвестування соціального поля. Таким чином, стосовно цього саме сексуальність конституює дороговкази. Не тому, що революційна здатність судить про себе за об'єктами, цілями та джерелами сексуальних потягів, які надихають індивіда або групу; безперечно, збочення й навіть сексуальна емансипація не дає жодних привілеїв, доки сексуальність залишається закритою в рамках "маленької брутальної таємниці".

Марно оприлюднити таємницю, вимагати права на рекламу, можна навіть її знезаразити, розглянути її у науковий та психоаналітичний спосіб, радше ризикнути вбити бажання або винайти для нього форми звільнення більш похмурі, ніж найрепресивніша в'язниця, — доки не вирвали сексуальність з категорії хочби й публічної таємниці, хоч би й знезараженої, тобто з едіпівсько-нарцисичного джерела, який їй нав'язують як брехню, від якої вона може лише набратися цинізму, соромітності або смертоносності. Це омана претензій на звільнення сексуальності й вимог для неї прав на об'єкт, мету та джерело; притримуючи відповідні потоки у межах едіпівського коду/кодексу (конфлікт, регресія, рішення, сублімація Едіпа...) й продовжуючи нав'язувати їй фаміліалістську та мастурбаторну форму або мотивацію, яка заздалегідь робить марною будь-яку перспективу звільнення. Наприклад, ніякий "блок гомосексуалістів" неможливий, доки гомосексуальність береться лише стосовно ексклюзивної диз'юнкції з гетеросексуальністю, що відсилає їх обох до спільних едіпівських та кастраційних засад, покликаних лишень утвердити їхню диференціацію у двох не взаємодіючих серіях, замість того, щоб виявити їхню взаємну включність та їхню трансверсальну комунікацію у декодовано-декодифікованих потоках бажання (інклюзивні диз'юнкції, локальні конекції, міграційні кон'юнкції). Коротше, сексуальна репресія, більш жива, ніж будь-коли, виживає в усіх публікаціях, маніфестаціях, емансипаціях, протестах, що стосуються свободи об'єктів, джерел та цілей, доки сексуальність покладатиметься свідомо чи ні у нарцисичних, едіпівських та кастраційних координатах, яких достатньо для забезпечення тріумфу найсуворішої цензури доброзичливої сірятини, про яку казав Лоуренс.

Лоуренс глибоко показав, що сексуальність, включаючи цнотливість, є справа потоку, "безлічі різних і навіть протилежних потоків". Усе залежить від способу, в який ці потоки — хоч би які були об'єкт, джерело та мета — кодовані, тобто кодифіковані, та способу їх переривання згідно з константними фігурами, або, навпаки, схоплення у ланцюжках декодування/декодифікації, які на них накладаються відповідно до мобільних і нефігуративних пунктів (шизопотоки). Лоуренс робить закид у нерухомості ідентичним образам, символічним ролям, які всіляко обмежують потоки сексуальності: "наречена, коханка, дружина, мати" — можна було б також добре сказати "гомосексуалісти, гетеросексуали" тощо — всі ці ролі розподілені за допомоги едіпівського трикутника "батько — мати — я", репрезентативне *Я*, яке згідно з припущенням визначає себе у функції репрезентації "батько — мати", за допомоги фіксації регресії, заспокоєння, сублімації. Й усе це за яких правил? Правило великого Фалоса, якого не має ніхто, деспотичне означальне, яке оживляє найжа-

люгіднішу боротьбу, спільна відсутність для всіх взаємних виключень, де потоки мовчать, зсушені нещасною свідомістю та озлобленням. "Поставити жінку на п'єдестал, наприклад, або, навпаки, зробити її негідною будь-якої вагомості: зробити з неї зразкову хатню господарку, зразкову мати або дружину, це лише засоби, щоб позбавити себе контактів з нею. *Жінка нічого не виражає, вона не є особистістю окремою та певною*... Жінка є дивною й солодкою вібрацією повітря, яка рухається, несвідома і невідаюча, у пошуках вібрації, яка їй відповість. Чи це вібрація важка, руйнівна та жорстка для вуха того, хто перебуває у межах досяжності. *Так само стоїть справа з чоловіком*"[1]. Нехай не беруть на кпин надто швидко пантеїзм потоків, репрезентований у таких текстах: дуже нелегко деедіпізувати навіть природу, навіть пейзажі у тій точці, де Лоуренс зміг це зробити. Фундаментальна відмінність між психоаналізом та шизоаналізом полягає ось у чому: адже шизоаналіз досягає не виражального й не символічного несвідомого, чистої абстрактної фігуральності у тому розумінні, в якому говорять про абстрактний живопис, шизопотоки або реальності-бажання, взяті нижче мінімальної ідентичності.

Що робить психоаналіз, і передусім що робить Фрейд, якщо не тримає сексуальність під змертвлюючим ярмом маленької таємниці, знаходячи лікувальний засіб зробити її публічною, зробити з неї таємницю Полішинеля, аналітичного Едіпа? Нам скажуть: погляньмо, це цілком нормально, всі є такими, але продовжують робити із сексуальності одну й ту саму принизливу та ганебну концепцію, ту саму виражальність, що й *виражальність цензури*. Безперечно, психоаналіз не здійснив революції в образотворчому мистецтві. Існує теза, за яку Фрейд сильно тримається: *лібідо* інвестує соціальне поле як таке лише за умови його десексуалізації та сублімації. Якщо він так його дотримується, то саме тому, що він воліє спочатку утримати сексуальність у вузьких рамках Нарциса та Едіпа, *Я* та сім'ї. Відтепер усе лібідозне сексуальне інвестування соціального виміру йому видається таким, що свідчить про патогенний стан, "фіксацію" у нарцисизмі, або "регресію" до Едіпа та доедіпівських стадій, за допомоги яких також добре пояснюються гомосексуальність як посилений потяг і параноя як засіб захисту[2]. Ми, навпаки, бачили, що те, що лібідо інвестувало за допомоги любові та сексуальності, це було саме соціальне поле в його економічних, політичних, історичних, расових, культурних тощо детермінаціях: *лібідо* не припиняє обдаровувати історію, континенти, царства, раси, культури маячнею. Не те щоб варто

---

1 *Lawrence D.H.* Nous avons besoin les uns des autres // Eros et les chiens. — P.: Ed. Bourgois, 1930. — P.285; див. також: *Lawrence D.H.* Pornographie et obscénité. — P., 1929.

2 *Freud S.* Cinq psychanalyses. — P.307.

було побудувати історичні репрезентації на сімейних репрезентаціях фрейдівського несвідомого або навіть на архетипах колективного несвідомого. Йдеться тільки про констатацію, що наші любовні вибори перебувають на перехресті "вібрацій", тобто виражають зчеплення, розподіли, сполучення потоку, який перетинає суспільство, туди входять і звідти виходять, пов'язуючи його з іншими суспільствами, античними та сучасними, віддаленими та зниклими, мертвими та тими, що ще мають народитися, африканськими та східними, завжди за допомоги підземного ланцюжка *лібідо*. Не фігури й не геоісторичні статуї, хоча наше навчання відбувається радше з ними, з книжками, історіями, репродукціями, ніж з нашою матір'ю. Але потоки та коди/кодекси соціуму, які нічого не зображають, які тільки позначають лібідозні зони інтенсивності на тілі без органів і які виявляються випущеними, захопленими, затриманими істотою, якою є ми на той момент, знаком-дороговказом, єдиним у всій мережі інтенсивного тіла, яке відповідає історії, що вібрує з ним. Наші лібідозні інвестування соціального поля, реакційні або революційні, настільки добре приховані, настільки несвідомі, настільки приховані передсвідомими інвестуваннями, що вони з'являються лишень у наших любовних сексуальних виборах. Любов не є реакційною або революційною, але вона є дороговказом реакційного або революційного характеру соціальних інвестувань *лібідо*. Сексуальні стосунки бажання чоловіка та жінки (або чоловіка та чоловіка, або жінки та жінки) є дороговказом соціальних відносин між чоловіками. Любов і сексуальність є показниками міри та градієнтів, цього разу несвідомих, лібідозних інвестицій соціального поля. Бути коханим або бажаним значимо для агента колективного висловлювання. І, звичайно, це не є, як гадав Фрейд, *лібідо*, яке повинне десексуалізуватися й сублімуватися, щоб інвестувати суспільство та його потоки; навпаки, саме любов і бажання та їхні потоки маніфестують безпосередньо соціальний характер несублімованого *лібідо* та його сексуальних інвестувань.

Тим, хто шукає сюжет для дисертації про психоаналіз, не варто радити широкий розгляд аналітичної епістемології, але скромні і суворі сюжети, такі, як теорія прислуги або хатніх людей у думці Фрейда. Там є істинні дороговкази, оскільки в сюжеті про прислугу відтворюється показове вагання фрейдівської думки, дуже швидко розв'язане на користь того, що стане догмою психоаналізу. Філіп Жирар .у невиданих примітках, які уявляються нам напроцуд вагомими, ставить проблему на кількох рівнях. У першу чергу Фрейд відкриває "свого власного" Едіпа у складному соціальному контексті, який вводить у гру старшого напівбрата з богатої галузки сім'ї і прислугу-крадійку

в ролі бідної жінки. По-друге, сімейний роман і фантазматична діяльність згодом будуть репрезентовані Фрейдом як справді похідні від соціального поля, де батьків заміняють на осіб *більш високого рангу* або *менш високого рангу* (лінія принцеси, викраденої циганами, або лінія біднячки, підібраної буржуа); Едіп це вже зробив, коли вимагав для себе бідності у народженні. По-третє, людина-пацюк, вона не розміщує свій невроз у соціальному полі, на всіх своїх ділянках визначене як військове, вона не змушує його обертатися виключно навколо східних тортурів, але у самому цьому полі вона змушує його переміщуватися з одного полюса на інший, визначені *жінкою багатою* та *жінкою бідною*, при дивній несвідомій комунікації з несвідомим батька. Лакан був перший, хто підкреслив ці теми, яких достатньо для того, щоб поставити під знак запитання всього Едіпа; і він показує наявність "соціального комплексу", де суб'єкт чи то намагається перебрати на себе власну роль, але за ціну подвоєння сексуального об'єкта в жінці багатій та жінці бідній, чи то стверджує єдність об'єкта, але цього разу за ціну подвоєння "власної соціальної функції" на іншому кінці ланцюжка. По-четверте, людина-вовк маніфестує остаточну пристрасть для бідної жінки, селянки яка рачки пере білизну, прислуги, яка рачки заходиться мити підлогу[1]. Таким чином, фундаментальна проблема, яка стосується цих текстів, полягає ось у чому: чи треба бачити в усіх цих *сексуально-соціальних* інвестуваннях *лібідо* та цих виборах об'єктів прості залежності від сімейного Едіпа? Чи потрібно за будь-яку ціну рятувати Едіпа, інтерпретуючи їх як захист проти інцесту (таким є сімейний роман або бажання самого Едіпа народитися від бідних батьків, які зробили б його безневинним)? Чи потрібно їх розуміти як компроміс та заміну інцесту? Фрейд твердо обрав цей напрямок, настільки твердо, що, за власним зізнанням, він хоче порахуватися з Юнгом та Адлером. І, констатувавши у випадку людини-вовка існування "тенденції до знищення" жінки як об'єкта любові, він висновує, що йдеться тільки про "раціоналізацію" і що "реальна і доглибна детермінація" як завжди повертає нас до сестри, до матері, розглядуваних як єдині, "суто еротичні рушійні сили"! Й, підхоплюючи одвічну пісню Едіпа, одвічну колискову, він пише: "Дитина приймається поверх соціальних диференціацій, які для неї не означають чогось важливого, і вона класифікує персоналії

---

1 Щодо першого пункту див.: La Vie et l'oeuvre de Sigmund Freud. — P.: PUF, s.a. — T.1. — Ch.1. Щодо другого пункту див.: *Freud S.* Le Roman familial des nérvosés (1909). Щодо третього пункту див.: *Freud S.* L'Homme aux rats (passim), а також текст Лакана: *Lacan J.* Le Mythe individuel du nevrose. — P.7 — 18. (і зокрема про необхідність критики всієї едіпівської схеми див.: Ibid. — P.25). Щодо четвертого пункту див.: *Freud S.* L'Homme aus loups // *Freud S.* Cinq psychanalyses. — P.336, 396, 398.

нижчого стану в серії батьків, коли ці батьки його люблять, як люблять його батьки"[1].

Ми завжди стикаємося з хибною альтернативою, коли Фрейд утверджує Едіпа у полеміці з Адлером та Юнгом: або, каже він, ви полишите сексуальну позицію *лібідо* на користь колективного доісторичного несвідомого — або ви визнаєте Едіпа, зробите з нього сексуальний притулок *лібідо*, і зробите з батька-матері "суто еротичний двигун". Едіп, спробний камінь чистого психоаналітика, щоб там нагострити лезо ножа *священної кастрації*. Яким, проте, був інший напрямок, мить, схоплена Фрейдом стосовно "сімейного роману", перш ніж закрилася едіпівська пастка? Той, який знаходить Філіп Жирар, принаймні гіпотетично: не існує сім'ї, де капсули не були б облаштовані й де не проходили б позасімейні перервності, за допомоги яких *лібідо* вривається, щоб сексуально інвестувати несімейне, тобто *інший клас*, визначений під емпіричними різновидами "більш багатого або більш бідного", а іноді й двох одразу. Великий Інший, необхідний для позиції бажання, чи не є він соціально Іншим, соціальною відмінністю, сприйнятою та інвестованою як несімейне у надрах самої сім'ї? Інший клас не є ніяким чином схопленим за допомоги *лібідо* як звеличений або принижений образ матері, але як іноземець, не-матір, не-батько, не-сім'я, *дороговказ того, що є нелюдське у статі*, без чого *лібідо* не підносилося б за допомоги машин бажання. І не сімейний роман є похідним від Едіпа, але саме Едіп є відхиленням від сімейного роману й тим самим від соціального поля. Питання не полягає в тому, щоб заперечувати важливість батьківського коїтуса та позиції матері; але коли ця позиція робить її схожою на мийницю підлоги або на тварину, що дозволяє Фрейдові сказати, що тварина або прислуга постають у ролі матері незалежно від соціальних або родових відмінностей, замість того, щоб зробити висновок, що матір також функціює як щось інше, ніж матір, і воскрешає в *лібідо* дитини все диференційоване соціальне інвестування одночасно з відношенням до нелюдської статі. Оскільки — працює матір чи ні, є матір більш багатою або більш бідною, ніж батько і т.д. — саме ці переривчаті потоки перетинають сім'ю, але вони перевищують її з усіх боків і не є сімейними. Починаючи від самого початку, ми запитуємо себе, чи знає *лібідо* батька-матір ачи ж воно примушує батьків функціювати як щось інше, як агентів виробництва у відносинах з іншими агентами соціального виробництва та виробництва бажання. З точки зору лібідозного інвестування батьки є не тільки відкритими до іншого, вони самі увірвані та подвоєні іншим, який їх дефамілізує згідно з законами соціального виробництва та виробництва бажання. Матір сама функціює як жінка багата або жінка бідна,

1 *Freud S.* Cinq psychanalyses. — P.400 (див. також: P.336 — 337, 397).

як прислуга або принцеса, вродлива молодиця або стара жінка, тварина та свята незайманка, й обидві разом. Усе відбувається в машині, яка висаджує в повітря власне родинні детермінації. Адже те, що сирітське *лібідо* інвестує, є полем соціального бажання, полем виробництва та антивиробництва з його переривчастостями та його ролями, де батьки схоплені у небатьківських функціях і ролях, протиставлених іншим ролям та іншим функціям. Чи стверджує сказане, що батьки не відіграють ролі у несвідомому як такі? Звичайно, відіграють, але двома визначеними ззовні способами, які ще більше позбавляють їх передбачуваної автономії. Згідно з розрізненням, яке роблять ембріологи з приводу яйця між стимулом та чинником організації, батьки є стимулом будь-якої значимості, які викликають розподіл градієнтів та зон інтенсивності на тілі без органів: саме стосовно них розташовуються будь-якого разу багатство та бідність, найбагатші та найбідніші родичі як емпіричні форми соціальної відмінності — й тому вони самі виникають знову, всередині цієї відмінності, розподілені у тій чи тій зоні, але під іншим різновидом, ніж різновид батьків. А організатором є соціальне поле бажання, яке єдине *позначає* зони інтенсивності з істотами, які їх населяють, і детермінує їх лібідозне інвестування. По-друге, батьки як батьки є межами застосування, які виражають грунтування соціального поля, інвестованого бажанням, на кінцевому ансамблі, де останній не знаходить нічого, крім глухих кутів та блокувань згідно з механізмами репресії-витіснення, які поширюються в полі: Едіп, таким є Едіп. У кожному з цих напрямків третя теза шизоаналізу встановлює примат лібідозних інвестицій соціального поля над інвестиціями сімейними, як з точки зору факту, так і права, будь-якого стимулу на вході, внутрішньо притаманного результату на виході. Ставлення до несімейного завжди первинне стосовно форми сексуального поля у соціальному виробництві та нелюдської сексуальності у виробництві бажання (гігантизм та карликовість).

Часто-густо виникає враження, що сім'ї надто добре засвоїли урок психоаналізу: *вони грають в Едіпа*. Але позаду існує економічна ситуація, матір, низведена до праці хатньої господарки або важкої та нецікавої праці зовні, діти, чиє майбутнє становище залишається непевним, батько, якому остогидло всіх годувати — коротше, фундаментальне відношення із зовнішнім світом, від чого психоаналіз вмиває руки, дуже уважний до того, чим його клієнти бавляться. Таким чином, економічна ситуація відношення із зовні, саме це інвестує і контрінвестує *лібідо* як *лібідо сексуальне*. Згідно з потоками та їхніми перервностями. Нехай спробують добре врахувати мить мотивацій, для яких дехто дозволяє "психоаналізувати" себе: йдеться про ситуацію економіч-

ної залежності, яка для бажання стала нестерпною, або повною конфліктів щодо інвестування бажання. Психоаналітик, який стільки говорить про необхідність грошей для лікування, залишається блискуче байдужим до питання: хто платить? Наприклад, аналіз розкриває несвідомі конфлікти дружини з чоловіком, але саме чоловік оплачує аналіз дружини. Це не єдиний раз, коли ми стикаємося з дуальністю грошей як зовнішньої структури фінансування та як засобу внутрішнього платежу з об'єктивним приховуванням того, з чого вони складені, сутнісним для капіталізму. Але цікаво знайти це сутнісне приховування, мініатюрне, що сидить на троні у кабінеті психоаналітика. Аналітик говорить про Едіпа, про кастрацію та фалос, про необхідність усвідомити свою стать — людську, як каже Фрейд, — стверджує, що жінка відмовляється від свого бажання пеніса, і що чоловік також відмовляється від свого протесту як самця... Ми говоримо, що не існує того, хто міг би "перебрати на себе" свою ситуацію в капіталістичному суспільстві як таку, саме тому, що ця ситуація не має нічого спільного з фалосом та кастрацією, але щільно торкається до нестерпної економічної залежності. І жінки, і діти, яким удалося "прийняти цю роль", робили це лише за допомоги вихваток та детермінацій, зовсім відмінних від буття-жінкою або буття-дитиною. Нічого спільного з фалосом, нічого спільного з бажанням, із сексуальністю як бажанням. Оскільки фалос ніколи не був ні об'єктом, ні причиною бажання, але сам є апаратом кастрації, машиною для введення в бажання нестачі, звалювання в купу всіх потоків і роблення з усіх купюр ззовні та від реальності єдиного й самототожного розриву із зовні, з реальним. Зовнішнє, воно завжди проникає згідно з волею аналітика, в аналітичний кабінет. Навіть закрита сімейна сцена видається йому надмірним "зовні". Він розсуває межі чистої аналітичної сцени, кабінетного Едіпа та кастрації. Психоаналіз зробився дурманливим наркотиком, дивовижна внутрішня залежність від якого змушує клієнтів забувати на час сеансів на канапі економічні залежності, які їх туди штовхають (дещо нагадує декодування або декодифікацію потоків, спричиняє посилення покріпачення). Чи знають вони, що роблять, ці психоаналітики, які едіпізують жінок, дітей, негрів, тварин? Ми мріємо ввійти до них, прочинити вікна й сказати: трохи відносин із зовнішнім світом... Оскільки, відрізане від зовнішнього світу, відсічене від своїх економічних та соціальних інвестувань і контрінвестувань, не виживає, й якщо існує "суто еротичний двигун", кажучи словами Фрейда, безперечно, це не Едіп, який збирає цей механізм, і не Фалос, який його заводить, і не кастрація, яка слугує за передатний пристрій. Еротичний двигун, суто еротичний, дозволяє дістатися в усі чотири кути соціального поля, скрізь, де машини бажання сполу-

чаються або розполучаються із соціальними машинами і де вибори любовного об'єкта відбуваються на перетині, згідно з лініями втечі або інтеграції. Чи поїде Аарон зі своєю флейтою, яка є не фалосом, але машиною бажання і процесом детериторизації?

Припустімо, що нам поступаються всі: нам поступаються лише за допомоги *"по тому"*. Саме лише за допомоги "по тому" *лібідо* інвестувало б соціальне поле й "займалося" б соціальним та метафізичним. Те, що дозволяє врятувати базову фрейдівську позицію, згідно з якою *лібідо* має десексуалізуватися, щоб здійснити такі інвестування, але починає з Едіпа, *Я*, батька та матері (передедіпівські стадії, які структурно та есхатологічно належать до едіпівської організації). Ми бачили, що ця концепція, побудована на підставі принципу "по тому", передбачала радикальну помилку, яка стосується природи актуальних чинників. Оскільки або *лібідо* захоплене в молекулярне виробництво бажання й воно не знає особистостей, так само як і *Я*, навіть *Я*, майже невідрізнюване від нарцисизму, оскільки його інвестування вже диференційовані, але згідно з доособистісним режимом часткових об'єктів, одиничностей, інтенсивностей, коліщаток та частин машини бажання, де ледве можна впізнати матір, батька, мене (ми бачили, наскільки суперечливо було б закликати часткові об'єкти й робити з них представників батьківських персонажів та підгрунтя сімейних відносин). Або *лібідо* інвестує особистостей та *Я*, але вже захоплене в соціальне виробництво та в соціальні машини, які не диференціюють їх як тільки сімейних істот, але як похідні молярного ансамбля, до якого вони належать у цьому іншому режимі. Це правильно, що соціальне та метафізичне приходять одночасно згідно з двома одночасними напрямками *процесу* як історичного процесу соціального виробництва та метафізичного процесу виробництва бажання. Але вони не приходять "по тому". Завжди перед нами картина Ліндера, де дебелий хлопчик вже підключив машину бажання до соціальної машини, обминаючи батьків, які можуть втрутитися лишень як агенти виробництва та антивиробництва як в одному випадку, так і в іншому. Існує лише соціальне та метафізичне. Якщо щось відбувається "по тому", то, безперечно, це не соціальні або метафізичні інвестування *лібідо*, це не синтези несвідомого; навпаки, це радше Едіп, нарцисизм і вся серія психоаналітичних концептів. Чинники виробництва завжди "актуальні" й від найніжнішого віку: актуальне не є нещодавнє на противагу інфантильному, але є дійове, через опозицію тому, що передбачають певні умови. Едіп — віртуальний та реакційний. Розглянемо справді ті умови, за яких з'являється Едіп. Вихідний трансфінітний ансамбль, складений завдяки всім об'єктам, агентам, відносинам виробництва соці-

ального та виробництва бажання, виявляється накладеним на кінцевий сімейний ансамбль як ансамбль з'яви (щонайменше три терміни, кількість яких можна й навіть потрібно збільшити, але не до безконечності). Таке *накладання* передбачає фактично четвертий рухомий екстрапольований термін, символічний абстрактний фалос, валідний щодо трьох конститутивних особистостей мінімального сімейного ансамбля (або щодо їхніх замінників) — батька, матері, дитини. На цьому не зупиняються, оскільки три терміни мають тенденцію редукції до двох, або у сцені кастрації, де батько вбиває батька, або у сцені лихої матері, де мати вбиває дитину або батька. Відтак від двох переходять до одного в нарцисизмі, який жодним чином не передує Едіпові, але є похідний від нього. Саме тому ми говоримо про едіпівсько-нарцисичну машину, на виході якої *Я* зустрічається з власне смертю як нульовим терміналом чистого знищення, яке від самого початку переслідувало едіпізуюче бажання і яке зараз ідентифікує, наприкінці, як Танатос. 4, 3, 2, 1, 0, Едіп — це біг до смерті.

Починаючи з XIX сторіччя вивчення душевних хвороб і божевілля залишається бранцем фаміліалістського постулату та його корелятів, постулату персонологічного та постулату *Я*. Ми бачили слідом за Фуко, як психіатрія XIX сторіччя сприймала сім'ю водночас як причину та суддю хвороби, й закрита лікарня мов штучна сім'я, покликана інтеріоризувати винуватість і викликати відповідальність, обертала саме божевілля та його лікування на відносини "батько — дитина", наявні скрізь. Стосовно цього психоаналіз, вельми далекий від розриву з психіатрією, привніс туди вимоги поза-лікарні, від самого початку нав'язані певному "вільному" застосуванню, внутрішньому, інтенсійному, фантазматичному, сімейному, що видавалося найвищою мірою відповідним тому, кого ізолювали як невротиків. Але, з одного боку, опір неврозів, а з іншого — неминучість врахування соціальної етнології змусили психіатрів і психоаналітиків до повторного розгортання за відкритих умов порядку розгорнутої сім'ї, завжди покликаної зберігати таємницю як хвороби, так і лікування. Інтеріоризувавши сім'ю в Едіпі, останнього екстеріоризують у символічному порядку, в порядку інституційному тощо. В усіх сучасних спробах у наявності певна константа. Й якщо особливо наївно ця тенденція виявляється в комунікативно-адаптивній психіатрії — "терапевтичне повернення до сім'ї", до ідентичності особистостей та інтеграції *Я*, благословенна кастрація цілого в ім'я батька, сина і матері, святого трикутника, то більш приховано та сама тенденція діє в інших течіях. Це не випадково, що символічний порядок Лакана був використаний, щоб вмістити Едіпа відструктурного в психоз і щоб винести сімейні координати поза межі їхньої реальної та

навіть уявної царини. Це не випадково, що інституційний аналіз почав убезпечуватися проти відновлення штучних сімей, де символічний порядок, утілений в цій інституції, формує групових Едіпів, з усіма вбивчими особливостями підпорядкованих груп. Але, понад те, антипсихіатрія шукала у знову розгорнутих сім'ях таємницю каузальності — водночас соціальної та шизогенної. Ймовірно, саме тут містифікація виявилася найкращим чином, оскільки антипсихіатрія була найбільш здатною у деяких своїх аспектах розбити традиційні сімейні референції. Що насправді виявляють американські дослідження родини, у тому вигляді, в якому вони здійснювалися антипсихіатрами? Там охрестили як шизогенні цілком звичайні сім'ї, цілком звичайні сімейні механізми, звичайну сімейну логіку, тобто трошки невротизуючу. У так званих фаміліалістських монографіях кожний легко впізнає власного тата, власну матір. Що це за батько, який водночас не висловлює дві протилежні вимоги — "будемо друзями, сину мій, я твій найкращий друг" та "увага, сину мій, не спілкуйся зі мною як з товаришем" (*double bind* Бейтсона)? Тут немає чого робити шизофреніку. У цьому розумінні ми бачили, що подвійний глухий кут зовсім не визначав специфічний шизогенний механізм, але тільки характеризував Едіпа у розгорнутому ансамблі. Якщо існує справжній глухий кут, справжнє протиріччя, це те, куди потрапляє сам дослідник, коли він претендує окреслити соціальні шизогенні механізми і водночас їх відкрити у сімейному порядку, хоча їх уникають як соціальне виробництво, так і шизофренічний процес. Можливо, це протиріччя особливо відчутне у Ленга, оскільки він є найреволюційнішим антипсихіатром. Але у той момент, коли він пориває з практичною психіатрією, намагається встановити справжню соціальну генезу психозу й вимагає як умову лікування необхідність продовження "подорожі" як процесу та розчинення "нормального *его*", він потрапляє в пастку найгірших фаміліалістських, персонологічних та пов'язаних з *Я* постулатів, це так зване лікування є лише "відвертою міжбатьківською конфірмацією", "визнанням особистостей", відкриттям справжнього *Я* у дусі Мартіна Бубера[1]. Крім ворожнечі з традиційними авторитетами, можливо, саме у цьому полягає провал спроб антипсихіатрії їх відновлення у стилі адаптивних форм сімейної психотерапії, психіатрії Ленга тощо. Й чи немає тут аналогічного протиріччя, хоча і в іншій площині, коли, намагаючися слідувати настановам Лакана, їх пересаджують на сімейну та персонологічну вісь, — натомість Лакан вказує причину бажання у нелюдському "об'єкті", гетерогенному стосовно особистості, такому, що перебуває на нижчому рівні мінімальних умов ідентичності, уникає інтерсуб'єктивних координат як світу значень?

1 Див.: *Laing R.* Soi et les autres. — P.: Gallimard, 1969. — P.123 — 124, 134.

Хай живе Ндембу, оскільки, якщо слідувати детальній оповіді етнолога Тернера, тільки лише лікар-ндембу зміг розглянути Ндембу як позірність, декор і сягнути несвідомих лібідозних інвестувань соціального поля. Едіпівський фаміліалізм, навіть і особливо в його найсучасніших формах, унеможливлює відкриття того, що намагаються знайти сьогодні, пізнати шизогенне соціальне виробництво. У першу чергу, хоча й стверджують, що сім'я виражає найдоглибніші соціальні протиріччя, їй дарують статус мікрокосму, їй надають значення необхідної зміни для трансформації соціального відчуження у відчуження ментальне; понад те, роблять так, немовби *лібідо* не інвестує б безпосередньо соціальні протиріччя як такі й має потребу прокинутися, щоб вони були переведені згідно з сімейним кодом. Тим самим уже замінили соціальне виробництво каузальністю та сімейним вираженням і перебувають у категоріях ідеалістичної психіатрії. Хоч би як воно було, таким чином роблять безневинним суспільство: більше не залишається звинувачень, крім неясних міркувань про хворий характер сім'ї або, більш загально, про сучасний спосіб життя. Отже, пройшли повз головне: що суспільство шизофренізує на рівні своєї інфраструктури, свого способу виробництва, своїх найточніших капіталістичних економічних схем; і що *лібідо* інвестує це соціальне поле не у формі, де останнє могло б бути виражене за допомоги сім'ї-мікрокосму, але у формі, де воно вводить у сім'ю свої перервності та свої несімейні потоки, інвестовані як такі; отже, сімейні інвестування завжди є результатом соціально "бажаних" інвестицій, єдино первинних, нарешті, що душевне відчуження безпосередньо відсилає до цих інвестувань і є не меншою мірою соціальним, ніж соціальне відчуження, відносить на свій рахунок передсвідомі інвестування інтересу.

Таким чином, відчувається нестача в правильній оцінці соціального виробництва у його патогенному характері, але не меншою мірою відчувається нестача в шизофренічному процесі та його відносинах з шизофреніком як хворим. Оскільки намагаються невротизувати геть усе. Й, поза сумнівом, таким чином дотримуються місії сім'ї, яка полягає в тому, щоб продукувати невротиків за допомоги їх едіпізації, за допомоги системи глухих кутів, за допомоги делегованого родині витіснення, без якого соціальна репресія ніколи не знайшла б своїх слухняних і покірних суб'єктів і не змогла б перетнути лінії втечі потоків. Ми зовсім не беремо до уваги те, чим психоаналіз претендує лікувати невротика, оскільки лікувати для нього полягає у нескінченній бесіді, у нескінченному смиренні, у вступі в бажання за допомоги кастрації та у встановленні умов, де суб'єкт, радше ніж померти неодруженим, безсилим мастурбатором, може животіти до віку, передаючи зло своїм нащадкам. Понад те, знов-таки:

можливо, одного разу стане зрозуміло, що *єдине, що є невиліковним, — це невроз* (звідси психоаналіз не має кінця). Заведено вважати за успіх, коли вдається трансформувати шизофреніка в параноїка або невротика. Можливо, тут існує безліч непорозумінь. Оскільки шизоїд — це той, хто уникає будь-якої едіпівської, родинної або персонологічної референції, — я не скажу більше *Я*, я не скажу більше батько-матір. Таким чином, питання полягає в тому, щоб знати, чи від цього він хворий, або ж чи у цьому, навпаки, полягає шизофренічний процес, який не є хворобою, не є "крахом", але "проникненням", тривожним та авантюрним: подолати стіну або межу, яка нас відділяє від виробництва бажання, дати волю потокам бажання. Велич Ленга полягає в тому (починаючи з певних інтуїцій, які залишилися двозначними у Ясперса), що він зміг відзначити безжальну значимість цього вояжу. Й тому не існує шизоаналізу, який не змішував би позитивні завдання з постійним деструктивним завданням розчинення так званого нормального *Я*. Лоуренс, Міллер, відтак Ленг зуміли це глибоко показати: поза сумнівом, ні чоловік, ні жінка не є чітко визначеними особистостями — але вібраціями, шизо-потоками та "вузлами". *Я* відсилає до персонологічних координат, звідки воно випливає, персоналії, у свою чергу, відсилають до координат сімейних. Завдання шизоаналізу полягає в тому, щоб непослабно руйнувати *Я* та його пресупозиції, вивільняти передособистісні одиничності, які їх закривають і витісняють, змусити плинути потоки, які вони були б здатні випустити, отримати або перехопити, назавжди встановити більш далеко та більш витончено шизоїдні розколи та купюри під умовами ідентичності, змонтувати машини бажання, які знову переривають кожного та поєднують його з іншими. Оскільки кожний є суб'єктом групи й повинен жити саме так, або радше як поламана коробка дзенського чаю, кожна тріщина якої залатана золотим цементом, або як церковна плита, кожний жолобок якої підкреслений живописом або вапном (протилежність кастрації, молярності, прихованості, зарубцованості, непродуктивності). Шизоаналіз так зветься тому, що в усій процедурі лікування він шизофренізує, замість того, щоб, подібно до психоаналізу, невротизувати.

Від чого хворіє шизофреник, якщо не від шизофренії як процесу? Що перетворює прорив на провал? Це зупинення, протилежне процесові, або його продовження в порожнечі, або спосіб, в який він змушений брати себе як мету. У цьому розумінні ми бачили, як соціальне виробництво продукувало хворого-шизофреника: конструювало на декодифікованих потоках, які становили його доглибну тенденцію або його абсолютну межу. Капіталізм не перестає суперечити цій тенденції, заклинаючи цю межу, замінюючи там внутрішні відносні межі,

які він може відтворювати у дедалі ширшому масштабі, або аксіоматику потоку, яку він підпорядковує найжорсткішій тенденції деспотизму та репресії. Саме у цьому розумінні протиріччя встановлюється не тільки на рівні потоків, які проходять крізь соціальне поле, але й на рівні їхніх лібідозних інвестицій, які становлять їхню істотну частину — між параноїдальною реконструкцією деспотичного Urstaat та позитивними лініями шизофренічної втечі. Відтепер окреслюються три можливості: або процес виявляється увірваним, межа виробництва бажань — зміщеною, викривленою, — й відбувається в едіпівському підансамблі. Таким чином, шизоїд справді невротизований, і саме ця невротизація становить його хворобу; оскільки, у будь-якому разі, невротизація спричиняє невроз, останній є її плодом. Або шизоїд чинить опір невротизації, едіпізації. Навіть використання сучасних ресурсів, чистої аналітичної сцени, символічного фалосу, структурального випадання імені батька незастосовне до нього (і, знову-таки, що стосується сучасних ресурсів, наскільки дивні застосування дістають відкриття Лакана, його, хто перший став шизофренізувати аналітичне поле). У другому випадку процес, спрямований проти невротизації, якій він чинить опір, але якої достатньо, щоб його блокувати з усіх боків і привести його до прийняття самого себе за мету: психотик — продукт, який уникає власне делегованого витіснення, лише сховавшися у первинному витісненні, замкнувши на себе машини без органів і змусивши замовкнути машини бажання. Краще кататонія, ніж невроз, краще кататонія, ніж Едіп і кастрація — але це все ще наслідок невротизації, зворотний ефект єдиної й тієї самої хвороби. Або третій випадок: процес починає обертатися у порожнечі. Процес детериторизації, він не може більше шукати й створювати свою нову землю. Протиставлений едіпівській ретериторизації, архаїчній, залишковій, сміховинно обмеженій землі, він сформує більш штучні землі, які якось владновують відносини, за винятком випадковості, з установленим порядком (збоченець). І передусім Едіп є саме такою штучною територією: о, сім'я! А опір Едіпові, повернення до тіла без органів є ще однією штучною територією: о, лікарня. Й тому все є збочення. Але також усе є психоз і параноя, оскільки все вироблене за допомоги контрінвестування соціального поля, яке продукує психотика. Й ще: все є невроз, оскільки є продуктом невротизації, яка протистоїть процесові. Нарешті, все є процес, шизофренія як процес, оскільки саме нею все вимірюється, — зі своїм власним маршрутом, своїми невротичними зупинками, своїми перверзивними продовженнями у порожнечі, своїми психотичними завершеннями.

Тією мірою, якою Едіп народжується від застосування всього соціального поля до завершеного образу, він не передбачає яко-

гось інвестування за допомоги *лібідо*, але особливе інвестування, яке робить це застосування можливим і необхідним. Саме тому Едіп видається нам параноїдальною ідеєю до того, як стати відчуттям невротика. Справді, параноїдальне інвестування полягає в тому, щоб підпорядкувати молекулярне виробництво бажання молярному ансамблеві на поверхні цілого тіла без органів й тим самим навіть підпорядкувати його формі соціуму, який поширює функцію цілого тіла за заданих умов. Параноїдальна машина мас не припиняє формувати великі ансамблі, винаходити важкі апарати для обрамлення та репресії соціальних машин. Зрозуміло, для неї не становить зусиль зійти за розумну, волаючи про колективні цілі та інтереси, про майбутні реформи, іноді навіть про революції. Але шаленство проникає скрізь — і під реформістськими інвестиціями, і під фашистсько-реакційними інвестиціями, які набувають догідного перебігу лишень у відблиску передсвідомого і які оживляють дивний дискурс організації суспільства. Тут навіть мова не сповна розуму. Послухайте міністра, генерала, директора підприємства, технаря... Послухайте гігантський параноїдальний гомін під виглядом міркувань здорового глузду, що мовить до інших в ім'я німотних. Адже під згаданими передсвідомими цілями та інтересами зводиться інше несвідоме інвестування, яке стосується цілого тіла-для-себе, незалежно від будь-якої мети, та розвитку-в-собі, незалежно від будь-якої розумності: ця міра — і ні яка інша (не робіть більше ні кроку), цей соціум — і ніякий інший (не заторкуйте його). Незацікавлена любов молярної машини, істинна радість, з якою вона здійснює ненависть стосовно тих, хто їй не підпорядковується: все *лібідо* введено до гри. З точки зору лібідозного інвестування добре видно, що існують незначні відмінності між реформістом, фашистом, іноді деякими революціонерами, які відрізняються лише на рівні передсвідомого, але чиї несвідомі інвестування — того самого типу, навіть коли вони не поєднуються на тому самому тілі. Ми не можемо слідувати за Мод Манноні, коли вона бачить перший історичний акт антипсихіатрії у судовому процесі 1902 року, який визнав осудність президента Шребера, незважаючи на визнання маячні його ідей[1]. Оскільки є всі підстави сумніватися, що суд був би тим самим, якби його прийняли радше за негра або єврея, ніж за чистого арія, якби він не виказав стільки компетентності в управлінні своїми коштами й не засвідчив би у своїй маячні фашистське лібідозне інвестування щодо соціуму. Соціальні машини як машини покріпачення викликають непорівнянні "любові", які не пояснюються інтересом, оскільки, навпаки, інтереси з них випливають. У глибині суспільства маячня, оскільки маячня є інвестуванням суспільства як такого, перебуває поза цілями. Й

1 Див.: *Mannoni M.* Le Psychiatrie, son fou et la psychanalyse. — Ch.VII.

не тільки до тіла деспота параноїк відчуває любов, але до тіла капіталу-грошей або до нового революційного тіла, починаючи з моменту, коли воно формує могутність і стадність. Бути тим, ким воно володіє, й володіти ним, створювати покріпачені групи, частинами й колещатками яких вони самі є, вводити себе самого в машину, щоб там пізнати, нарешті, радість механізмів, які перемелюють бажання.

Таким чином, Едіп має вигляд чогось відносно безневинного, часткової детермінації, яка лікується в кабінеті аналітика. Але запитаймо, який саме тип соціального інвестування Едіп передбачає — оскільки не психоаналіз винаходить Едіпа; він задовольняється тим, що у ньому живе, його підтверджує, дає йому ринкову медичну форму. Як параноїдальне інвестування, підпорядковане виробництву бажання, він багато чого робить для того, щоб межа цього виробництва була пересунута, щоб він увійшов усередину соціуму як межа між молярними ансамблями, вихідним соціальним ансамблем та кінцевим сімейним субансамблем, який повинен йому відповідати таким чином, щоб бажання перебувало у пастці сімейного витіснення, яке приходить дублювати соціальну репресію. Параноїк докладає свою маячню до сім'ї, й до своєї власної сім'ї, але спочатку це маячня, що стосується рас, рангів, класів, усесвітньої історії. Едіп передбачає у самому несвідомому все реакційне й параноїдальне інвестування соціального поля, яке поводить себе мов едіпізуючий чинник і яке може також живити, як і суперечити передсвідомим інвестуванням. З точки зору шизоаналізу, аналіз Едіпа полягає, отже, в тому, щоб піднести заплутані почуття сина до маячних або батьківських ліній інвестування, їхніх інтеріоризованих репрезентантів та їхніх субститутів: не для того, щоб досягти сімейного ансамбля, який завжди є лише місцем застосування та відтворення, але для політичних та соціальних єдностей лібідозного інвестування. Й тому весь фаміліалістський психоаналіз, включаючи в першу чергу психоаналітика, підлягає судові шизоаналізу. Єдиний спосіб відбути час на канапі — шизоаналізувати психоаналітика. Ми говорили, що на підставі природної відмінності з передсвідомими інвестуваннями інтересу несвідомі інвестування бажання у самій їхній соціальній значимості за дороговкази мали сексуальність. Аж ніяк не очевидно, що достатньо було б спрямувати інвестування на бідну жінку, прислугу або повію, щоб мати революційну любов. Не існує революційної або реакційної любові, тобто "любові" визначаються своїми об'єктами не більше, ніж джерелами та цілями бажань або потягів. Але існують *форми* любові, які є вказівками на реакційний або революційний характер інвестування за допомоги *лібідо* історичного або географічного соціального поля, від якого бажані та кохані істоти отримують свої детермі-

нації. Едіп є однією з форм, дороговказом реакційного інвестування. І фігури, добре визначені, ролі, добре ідентифіковані, особистості, добре розрізнювані, коротше, образи-моделі, про які казав Лоуренс, — мати, наречена, коханка, дружина, свята та повія, принцеса та хатня служниця, жінка багата та жінка бідна, — є залежностями від Едіпа, аж до обернення та взаємозамінності. Якраз сама форма цих образів, їх розподіл та сукупність їхніх можливих відносин, які постають як продукт коду/кодексу або соціальної аксіоматики, і які обертаються на *лібідо* через їхнє посередництво. Особистості постають як симулякри, похідні від соціального ансамбля, чий кодекс несвідомого інвестований їм самим. Саме тому любов, бажання являють собою реакційні або революційні дороговкази; останні ж як невиражальні типи любові — це дороговкази революційного інвестування соціального поля, які не є ні едіпівськими, ні пре-едедіпівськими, оскільки це те саме, але є безневинно а-едіпівськими, і які дають революціонерам право сказати "Едіп? Такого не знаю". Розібрати по частинах форму особистостей та *Я*, не на користь пре-едіпівської недиференційованості, а за лініями а-едіпівських сингулярностей, машин бажання! Оскільки існує сексуальна революція, яка не заторкує ні об'єкти, ні цілі, ні джерела, а тільки форми або машинні дороговкази.

Четверта й остання теза шизоаналізу є, отже, розрізненням двох полюсів лібідозного соціального інвестування — параноїдального, реакційного, фашистського полюса та полюса революційно-шизоїдного. Ще раз, ми не вбачаємо ніякої невідповідності при характеристиці соціальних інвестувань несвідомого термінами, коли ці терміни перестають мати сімейні конотації, які з них робили б прості проекції, й від того моменту, коли маячня визнається як така, що має первинний соціальний безпосередньо адекватний зміст. Два полюси визначають один одного, *один* — за допомоги покріпачення виробництва та машин бажання стадними ансамблями, *інший* — шляхом протилежного підпорядкування та утворення могутності; *один* — використовуючи структуровані молярні ансамблі, які розплющують одиничності, їх відбирають і роблять регулярними ті, які затримуються ними у кодексах або аксіоматиках, *інший* — за допомоги молекулярних множинностей одиничностей, які, навпаки, розглядають великі ансамблі як сукупності матеріалів, підвладних переробці; *один* — за допомоги ліній інтеграції та територизації, які зупиняють потоки, встановлюючи крани, повертають їх назад і переривають, слідуючи внутрішнім обмеженням системи так, що вони продукують образи, які приходять заповнити іманентне поле, властиве цій системі та цьому ансамблю, *інший* — за допомоги ліній втечі, які слідують декодифікованим і детериторизованим потокам, що винаходять власні

полюси переривчастості або шизоїдні розколи, які продукують нові потоки, що завжди долають кодифіковану стіну або територіальну межу, яка відділяє їх від виробництва бажання; і, резюмуючи всі попередні міркування, *один* — за допомоги а-суб'єктних підпорядкованих груп, *інший* — за допомоги груп-суб'єктів. Правильно, що ми ще раз впираємося у різні види проблем дистинкції. В якому розумінні шизоїдна інвестиція триває, так само як і інша, реальна інвестиція соціально-історичного поля, а не проста утопія? В якому розумінні лінії втечі є колективними, позитивними та творчими? Яким є співвідношення двох несвідомих полюсів одного з іншим та з передсвідомими інвестиціями інтересу?

Ми бачили, що параноїдальне несвідоме інвестування відносилося до самого соціуму як цілого тіла без органів за межами цілей та передсвідомих інтересів, які воно окреслило та розподіляло. Головне, щоб таке інвестування не виявляло себе надто явно: воно завжди повинне ховатися під цілями або інтересами, поданими як усезагальні, хоча вони репрезентують лишень інтереси панівного класу або його фракції. Як інакше формація суверенітету, стадний ансамбль, фіксований і детермінований, підтримував би свої інвестиції, зважаючи на їхню брутальну могутність абсурдність. Навіть найдекларативніший фашизм говорить мовою цілей, права, порядку та розуму. Навіть найтупіший капіталізм говорить в ім'я економічної раціональності. Й це нав'язане силою, оскільки саме в ірраціональності цілого тіла перебуває невідворотно аргументований порядок розуму. При кодексі, при аксіоматиці, які їх визначають. Понад те, виявлення реакційного несвідомого інвестування, позбавленого мети, було б достатньо, щоб його повністю трансформувати, щоб відправити його на інший полюс *лібідо*, тобто на полюс шизоїдно-революційний, оскільки воно не може продукувати себе, не змінюючи могутності, не змінюючи напрямку підпорядкування, *не повертаючи саме виробництво до бажання*, оскільки тільки бажання є живим, існуючи без мети. Молекулярне виробництво бажання знову здобуло б свою свободу для покріпачення молярного ансамбля під формою сили або перетвореної суверенності. Саме тому Клоссовський, який далеко просунув теорію двох полюсів інвестування, але завжди в категоріях утопії, міг написати: "Будь-яке суверенне утворення, таким чином, змогло б передбачити бажаний момент свого розпаду... Ніяке суверенне утворення, щоб викристалізуватися, ніколи не стерпить цього усвідомлення, оскільки щойно воно це усвідомить в індивідах, які його становлять, останні його руйнують... за допомоги повороту науки та мистецтва, я не неодноразово повставало проти цієї зафіксованості; й, незважаючи на цю здатність, стадний імпульс за допомоги науки зводить нанівець цей розрив. У той

день, коли людська істота зможе вести себе за типом *неінтенційних феноменів*, — оскільки будь-яка консервація полягає в її тривалості, — у цей день нове створення проголосило б цілісність існування... Наука своїм власним шляхом розвитку демонструє, що *засоби*, які вона не перестає виробляти, лише відтворюють назовні гру сил як таких, *без мети та призначення*, чиї комбінації спричинюють той чи той результат... А проте жодна наука не може ще розвивати зовні зорганізоване соціальне угруповання. Щоб запобігти повторній постановці під знак запитання соціальних груп завдяки науці, останні знову захоплюють у свої руки (її інтегрують) у різних індустріальних плануваннях, її автономія здається власне неприйманою. Змова, яка сполучає мистецтво та науку, передбачає розрив усіх наших інституцій та тотальний крах засобів виробництва... Якщо якась змова, згідно з думкою Ніцше, й повинна була відбутися між наукою та мистецтвом для не менш сумнівних цілей, індустріальне суспільство, мабуть, заздалегідь її зруйнувало б, *виставивши привселюдно* все, чим вона загрожує, під страхом і справді зазнати того, чим загрожує саме йому ця змова: нехай то буде вибух інституційних структур, які його приховують, на безліч експериментальних сфер, які розкривають, нарешті, автентичне обличчя сучасності — остання фаза, якої, згідно з баченням Ніцше, вже досягла еволюція суспільств. У цій перспективі мистецтво та наука з'являються тоді як суверенні утворення (з яких Ніцше хотів зробити об'єкт своєї контрсоціології), — мистецтво та наука встановлюються як панівні сили на руїнах інституцій"[1].

Звідки цей заклик до мистецтва та науки у світі, де вчені та технарі, навіть митці, самі наука та мистецтво настільки сильно утвердилися у своєму прислужницькому ставленні до встановлених суверенностей (хоча б за допомоги структур фінансування)? Адже мистецтво відтоді, як воно досягає власної величі, свого власного генія, створює ланцюжки декодування та детериторизації, які встановлюють, які змушують функціювати машини бажання. Візьмемо приклад венеціанської школи живопису: на той час Венеція розвиває найпотужніший торговельний капіталізм, на межі Urstaat, яке надає йому широкої автономії; її живопис, очевидно, перебуває у візантійському кодифікувальному коді, де навіть кольори та лінії підпорядковуються означальному, яке визначає їхню ієрархію як вертикальний процес. Але на середину XV сторіччя, коли венеціанський капіталізм зустрічає перші ознаки свого занепаду, у цьому живописі щось спалахує: можна було б сказати, що це був

1 *Klossowski P.* Nietzsche et la cercle vicieux. — P.175, 202 — 203, 213 — 214. Опозиція ансамблів стадності та множин одиничностей розвивається впродовж усієї книги, відтак у праці: *Klossowski P.* La Monnaie vivante.

новий світ, що відкрився їм, *інше* мистецтво, де лінії детериторизуються, декодовані кольори декодифікуються. Народжується нова горизонтальна (або трансверсальна) організація картин з лініями втечі або проникнення. Тіло Христа — задумане як усе-складове, усе-різновидне, усе-бічне й відіграє роль цілого тіла без органів, місця зчеплення для всіх машин бажання, місця садомазохістських вправ, де спалахує радість митця (а також усіх ісусиків-педиків). Органи постають як безпосередні прояви тіла без органів і випускають на нього потоки, які тисячами ран, мов стріли святого Себастьяна, безперервно переривають потоки з тим, щоб продукувати інші потоки. Особистості та органи перестають бути кодованими та кодифікованими згідно з ієрархізованими колективними інвестиціями; кожна і кожний є значимим для самого себе й веде свою власну справу: дитина Ісус дивиться з одного боку, натомість Божа матір слухає з іншого, Ісус є значимим для всіх дітей, які бажають, пресвята Діва — для всіх жінок, що бажають, радісна діяльність профанацій поширюється на всю цю узагальнену "приватизацію". Тінторетто малює створення світу як біг у ширину, якому сам бог у першому ряді дає сигнал до початку справа наліво. Негайно з'являється картина Джотто, яка могла б належати XIX сторіччю. Й, зрозуміло, це декодифікуюче декодування потоку живопису, це лінії шизоїдної втечі, які формуються на горизонті машини бажання, вдягнені у лахміття старого коду/кодексу або введені у нову й передусім у власне живописну аксіоматику, яка заплутує лінії втечі, зациклює ансамбль на трансверсальних відносинах між лініями та кольорами й насаджує їх на архаїчні або нові територіальності (наприклад, на перспективу). Це настільки правильно, що рух детериторизації може бути схоплений лишень як зворотний бік територіальностей, навіть залишкових, штучних або хибних. Але дещо й з'являється, розриваючи коди, руйнуючи означальні, проходячи під структурами, пропускаючи потоки й продукуючи перервності на межі бажання: це — прорив. Недостатньо сказати, що у XV сторіччі знаходиться XIX сторіччя, оскільки треба було б назвати як аналог саме XIX сторіччя й треба було б сказати про візантійський кодекс, за якого вже відбувалися дивні вивільнення потоків. Ми це бачили на живопису Тернера, на його найбільш завершених картинах, які іноді називають "незакінченими": починаючи з появи генія з'являється щось, що не має ніякої школи, ніякого часу, що маніпулює простором — мистецтво як *процес* без мети, але який здійснюється як такий.

Коди/кодекси та їхні означальні, аксіоматики та їхні структури, уявлювані фігури, які приходять їх заповнювати, так само як і відносини суто символічні, які їх вимірюють, — все це складає власне естетичні молярні ансамблі, що харак-

теризуються цілями, — школи та епохи; їх уміщують у відносини до соціальних ансамблів більш широких, які там дістають своє застосування, і скрізь покріпачують мистецтво гігантській машині кастраційної суверенності. Оскільки для мистецтва також існує реакційний полюс інвестування, темна параноїдально-едіпівсько-нарцисична організація. Брутальне використання живопису, навколо брутальної маленької таємниці, абстрактний живопис, де аксіоматика обходиться без фігур, живопис, чия таємнича сутність є скатологічною; відтак живопис едіпізуючий, навіть коли він порвав зі святою едіпівською триєдністю, невротичний і невротизуючий живопис, який з процесу робить мету, або зупинення, або переривчастість, або продовження у порожнечі. Цей живопис, що розквітає нині, під узурпованим іменем сучасності, отруйна квітка, яка змушує одного з героїв Лоуренса сказати: "Це нагадує тип чистого вбивства. — А кого вбито? — Всі бебехи милосердя, які ми відчуваємо у собі, вбито... Можливо, саме дурисвітство вбито, сентиментальне дурисвітство, — усміхнувся митець. — Ви гадаєте? Мені здається, що всі ці труби та вібрації рифленого заліза найдурніші за все й достатньо сентиментальні. Здається, що вони демонструють безодню жалю до себе й вершину нервозного марнославства: виробничі перервності, проеційовані на масивну невиробничу купюру кастрації, потоки, які стали потоками хвиль рифленого заліза, прориви, заткнуті з усіх боків. І, ймовірно, саме у цьому полягає ринкова ціна мистецтва та літератури: *параноїдальна форма вираження*, яка навіть більше не має потреби в тому, щоб "окреслити" свої реакційні лібідозні інвестування, оскільки вони, навпаки, є означальними: *формою едіпівського змісту*, яка більше не має потреби зображати Едіпа, оскільки достатньо однієї "структури". Але на іншому, шизореволюційному полюсі цінність мистецтва вимірюється лише стосовно декодовано-декодифікованих та детериторизованих потоків, які вивертаються, коли означальне, зведено до умовчання — нижче граничних умов ідентифікації параметрів, через структуру, зведену до безсилля; лист з індиферентними, повітряними, електронними або газовими субстратами, які мають для інтелектуалів тим більше важкодоступний вигляд, чим більше доступними вони є для дебілів, неграмотних, шизиків, які поєднують усе, що тече, і те, що перенишпорює бебехи милосердя, відмовляючись від означального мети та сенсу (досвід Арто, досвід Бюрро). Саме тут мистецтво набуває своєї автентичної сучасності, яка полягає тільки у звільненні того, що було присутнє в мистецтві всіх часів, але що було приховано під цілями та так званими естетичними об'єктами, під повторною кодифікацією та аксіоматиками. Чистий процес, який здійснюється і який не

перестає здійснюватися так, як він це робить, мистецтво як експериментування[1].

Те саме можна сказати стосовно науки: декодовано-декодифіковані потоки знання вихідним чином пов'язані з власне науковою аксіоматикою, але остання є виразом біполярного коливання. Один з полюсів являє собою потужну соціальну аксіоматику, яка видобуває з науки й підтримує те, що відповідає потребам ринку та оновлення техніки, аксіоматику як якусь соціальну цілісність, яка за своїми мірилами визначає застосування наукових підцілісностей, одним словом, сукупність методів, які не тільки повертають вчених на шлях "розумного", але запобігають будь-якому їхньому відхиленню від нього, нав'язуючи їм певні цілі, перетворюючи науку на інстанцію, абсолютно підпорядковану цій суверенній формації (приклад, який зайвий раз підтверджує, що індетермінізм, допустимий лише у певних межах, досягаючи граничної точки, завжди неминуче підпорядковується вимогам детермінізму). Проте інший полюс є полюс шизоїдний, наближаючися до якого потоки знання шизофренізуються, уникають не тільки соціальної аксіоматики, але й аксіоматик власних, породжуючи дедалі більш деталізовані знаки, шизофігури, які не є більше ні вибірковими, ні структурованими й відтворюють або продукують безцільну пару феноменів: наука як експеримент у вище окресленому розумінні. Чи немає в цій галузі, як і в інших, власне лібідозного конфлікту між параноїдально-едіпізуючим елементом та елементом шизореволюційним? Сам цей конфлікт, який змусив Лакана сказати, що існує драма вченого ("Ж.Р.Майєр, Кантор, весь список цих драм, який не можна віднести до драми Едіпа": оскільки насправді Едіп не входить туди ні як фігура сімейна, ні навіть як фігура ментальна, але лише під виглядом аксіоматики, як едіпізуючий чинник, звідки випливає специфічно науковий Едіп)[2]. І пісня Лотреамона, яка виникає навколо параноїдально-едіпівсько-нарцисичного полюса: "*О сувора математико... арифметико! алгебро! геометріє! грандіозна триєдність! сяючий трикутник!*", протистоїть іншій пісні: "О шизофренізуюча математико, неконтрольованість і шаленство машини бажання!".

У формації капіталістичної суверенності (ціле тіло капіталу-грошей як соціум) велика соціальна аксіоматика замінила територіальні коди/кодекси та деспотичні надкодові над-

1 Див. зокрема книгу Дж.Кейджа "Тиша" (*Cage J.* Silence. — W.: Weslyan University Press, 1961): "Слово *експериментальний* може бути цілком застосовно, якщо його розуміти як таке, шо означає не акт, який передбачає оцінку в термінах успіху або провалу, але тільки акт з невідомим результатом" (стор.13). Стосовно практичного сенсу декодовано-декодифікованої деструктурації та твору як процесу див.: *Charles D.* Musique et anarchie // Bulletin de la Societé française de philosophie. — Juillet 1971.

2 *Lacan J.* Ecrits. — P.870.

кодифікації, які характеризували попередні формації; так само молярний ансамбль сформований так, що його покріпачення не має собі рівних. Ми бачили, на якій базі функціював цей ансамбль: все поле іманентності, яке відтворюється у дедалі ширшому масштабі, яке не перестає множити свої аксіоми у такій кількості, якої воно потребує, яке заповнює себе образами та образами образів, за допомоги яких бажання приречене бажати свого власного придушення (імперіалізм), — безпрецедентне декодування/декодифікація та безпрецедентна детериторизація, які встановлюють сполучення як систему диференційних зв'язків між декодовано/декодифікованими та детериторизованими потоками так, що соціальні запис та репресія не мають більше потреби безпосередньо в тілах та персоналіях, але, навпаки, передують їм (*аксіоматика*, регуляція та застосування), — додаткова вартість, визначена як додаткова вартість потоку, яка не продукується за допомоги простої арифметики між двома гомогенними кількостями та того самого коду/кодексу, але саме за допомоги диференційних відносин між гетерогенними величинами, відмінної потужності: потік капіталу і потік праці як людська додаткова вартість у промисловій сутності капіталізму, потік фінансування і потік платежу або доходи в монетарному записі капіталізму, потік ринку і потік новацій як машинної додаткової вартості в комерційному або банківському функціюванні капіталізму (*додаткова вартість* як перший аспект іманентності), — панівний клас, тим більше безжальний, чим менше він установлює машину для своєї вигоди, будучи сам слугою капіталістичної машини: у цьому розумінні це клас цілком унікальний, який задовольняється видобуванням доходів на свій рахунок, які, хоч би якими величезними вони були, мають лишень арифметичну відмінність від зарплатні-доходів робітників, тоді як на більш глибинному рівні він функціює як творчий, що регулює й утримує не привласнений гігантський потік, несумірний із зарплатами та прибутками — який кожної миті відзначає внутрішні межі капіталізму, їх вічне зміщення та їх відтворення у дедалі ширших масштабах (*гра внутрішніх меж* як другий аспект іманентного капіталістичного поля, визначений за допомоги відносин обігу — "гігантського потоку фінансування — відпливу доходів — припливів-зарплат у нечистому прибутку"), — випромінення антивиробництва у виробництво як реалізація або поглинання додаткової вартості в такий спосіб, що військовий, бюрократичний або поліційний апарат виявляється грунтованим у самій економіці, яка безпосередньо продукує лібідозні інвестування придушення бажання (*антивиробництво* як третій аспект іманентності, який виражає подвійну природу капіталізму, виробництво задля виробництва, але за умов капіталу). Не існує жодного з цих аспектів, жодної щонайменшої операції,

жодного промислового або фінансового механізму, який не виявляв би дурисвітство капіталістичної машини та патологічний характер її раціональності (ніяким чином не хибна раціональність, але істинна раціональність *цієї* патології, *цього* дурисвітства, "оскільки машина функціює, будьте певні"). Вона не ризикує стати шаленою, вона є такою від самого початку, й саме звідси походить її раціональність. Чорний гумор Маркса, саме джерело "Капіталу" — це зачарованість такою машиною: як це змогло здійснитися, на якій глибині декодування/декодифікації та детериторизації, як це функціює, дедалі більш декодовано/декодифіковано та детериторизовано, як це функціює тим жорсткіше на рівні аксіоматики та сполучення потоків, як це продукує жахливий, єдиний у своєму роді клас добропорядних людей, які підтримують машину в потрібному стані, як це замість померти на самотині, навпаки, змушує помирати нас, викликаючи граничні інвестиції бажання, які навіть не проходять крізь оманливу та суб'єктивну ідеологію і які скрізь змушують нас волати: "*Хай живе капітал у його реальності, в його об'єктивній фальсифікації!*". Ніколи не існувало — крім як в ідеології — капіталізму людяного, ліберального, батьківського тощо. Капіталізм визначається жорстокістю без загальної міри з примітивною системою жорстокості, терором без спільного з деспотичним режимом виміру. Збільшення зарплати, поліпшення рівня життя — реальності, але реальності, які випливають з тієї чи тієї додаткової аксіоми, додавши яку до своєї аксіоматики капіталізм завжди має здатність у функції розширення своїх меж (здійснимо *New-Deal*, не спатимемо й визнаємо сильні синдикати, забезпечимо участь, класову єдиність, зробимо крок назустріч Росії, яка відповість нам тим самим, тощо). Але у екстенсійній реальності, яка зумовлює наявність ілотів, експлуатація не перестає жорстокішати, нестача облаштовується найбільш науковим способом, остаточні рішення типу розв'язання "єврейської проблеми", є надто ретельно підготовленими, а третій світ зорганізований як складова частина капіталізму. Відтворення внутрішніх меж капіталізму у дедалі більших масштабах має кілька наслідків, які дозволили зсунути найжорсткіші форми експлуатації від центру до периферії, але також збільшити у самому центрі чисельність анклавів надексплуатації, за певної підтримки так званих соціалістичних утворень (не соціалізм кіббуців бентежить сіоністську державу, так само як не російський соціалізм заважає світовому капіталізмові). Отож не заради метафори констатують: заводи — це в'язниці, вони не схожі на в'язниці, вони ними є.

Все в системі є дурним: адже капіталістична машина живиться декодовано/декодифікованими та детериторизованими потоками; вона їх ще більше декодує/декодифікує й детериторизує,

але змушуючи проходити крізь аксіоматичний апарат, який їх поєднує і який у точках сполучення продукує псевдокоди, псевдокодекси та штучні ретериторизації. Саме у цьому розумінні капіталістична аксіоматика не може обійтися без того, щоб воскрешати нові територіальності й відроджувати кожного разу нове деспотичне Urstaat. Гігантський потік, переведений із сфери капіталу, є чиста детериторизація, але він здійснює значну ретериторизацію, коли перетворюється на відплив засобів платежу. Третій світ детериторизований стосовно центру капіталізму, але належить капіталізмові, є його чистою периферійною територіальністю. Існує величезна кількість передсвідомого класового інтересу. Й передусім капіталісти мають свій інтерес до капіталізму. Настільки банальна констатація потрібна тут для висвітлення неочевидного: адже їхній інтерес полягає там у викачуванні прибутків, які, хоч би якими величезними вони були, не визначають сутність капіталізму. А для того, що визначає капіталізм, для того, що зумовлює прибуток, вони мають інвестування бажання, цілком іншої природи, лібідозно-несвідомої, яка більше не пояснюється зумовленими вигодами, але яка, навпаки, мов маленький капіталіст, без прибутків і надії, цілком підтримує ансамбль своїх інвестувань: *лібідо* як таке є неконвертовним щодо великого потоку, воно як таке не привласнюється, "не-володіння і не-багатство", як каже Бернар Шмітт, який серед сучасних економістів має, з нашої точки зору, незрівнянну перевагу, даючи інтерпретацію воістину маячної економічної системи як маячні (принаймні він доходить до кінця). Коротше, справді несвідоме *лібідо*, незацікавлена любов: ця машина є дивовижною. Відтепер і завжди, починаючи з негайної тавтологічної констатації, розуміють, що люди, чиї передсвідомі інвестування не йдуть або не повинні були б іти у напрямку капіталізму, вони підтримують лібідозне несвідоме інвестування, відповідне капіталізмові або яке йому не вельми загрожує. Нехай вони підспівують, зосереджують свої передсвідомі інтереси на збільшенні зарплати або поліпшенні рівня життя; їх репрезентують могутні організації, які стають нечесними, щойно постає питання про цілі ("добре видно, що ви не робітники, ви не маєте щонайменшого уявлення про реальну боротьбу; нападатимемо на прибутки в ім'я кращого керування системою; голосуйте за чистий Париж; ласкаво просимо, пане Брежнєв!"). І справді, як можна знайти свій інтерес у дірці, яку сам вирив у надрах капіталістичної системи? Візьмемо другий випадок: справді, існує інвестування нового інтересу, нових цілей, які передбачають інше тіло, ніж тіло капіталу-грошей, експлуатовані усвідомлюють свій власний передсвідомий інтерес, і він — як справді революційний — є великою переривчастістю *з точки зору передсвідомого*. Але недостатньо, щоб *лібідо* ін-

вестувало нове соціальне тіло, відповідне новим цілям, щоб вони здійснювали на рівні несвідомого революційну переривчастість, яка мала б той самий вигляд, що й переривчастість передсвідомого. Воістину два рівні не мають одного й того самого вигляду. Новий соціум, інвестований як тіло, ціле *лібідо*, може дуже добре функціювати як автономна територіальність, але залучена й упроваджена в механізми капіталістичної машини та локалізована в поле її ринку. Оскільки змінюваний великий потік капіталу розсуває свої межі, додає нові аксіоми, підтримує бажання у рамцях своїх дедалі ширших меж. Він може там мати передсвідому революційну переривчастість, без реальної лібідозної та несвідомої революційної переривчастості. Або, радше, порядок речей є таким: існує реальна лібідозна революційна переривчастість, яка переходить у просту революційну купюру цілей та інтересів, яка, нарешті, реформує лише специфічну нову територіальність, специфічне тіло на цілому тілі капіталу. З революційних груп-суб'єктів не перестають походити а-суб'єктні покріпачені групи. Ще одна аксіома. Це не більш складно, ніж у випадку абстрактного живопису. Все починається з Маркса, продовжується в Леніні й завершується на "ласкаво просимо, пане Брежнєв". Чи існує ще революціонер, який розмовляє з іншими революціонерами, або містечко, яке вимагає нового префекта? І якщо вже ставиться питання, якщо все це починає погано обертатися, до яких же витоків належить повернутися — до Леніна, до Маркса? Стільки різних і протилежних інвестувань можуть співіснувати в комплексах, які не є едіпівськими, але які стосуються соціального історичного поля, його конфліктів, його передсвідомих і несвідомих протиріч і про які можна лише сказати, що вони спираються на Едіпа-сина та Маркса-батька, Леніна-батька, Брежнєва-батька. Потихесеньку люди в це вірять, але це не має значення, оскільки капіталізм постає як християнська релігія, він живе саме у нестачі вірування, він цього не потребує — розцяцькована картинка того, у що колись вірили.

Але правильно також і протилежне, що капіталізм не перестає тікати в усіх напрямках: його виробництво, його мистецтво, його наука формують декодовано/декодифіковані та детериторизовані потоки, які не підпорядковуються тільки відповідній аксіоматиці, але випускають визначені з своїх течій крізь петлі аксіоматики, під рекодуючими рекодифікаціями та ретериторизаціями. У свою чергу, групи-об'єкти виникають завдяки розриву підпорядкованих груп. Капіталізм не припиняє накладати кайдани на потоки, їх купірувати й відкладати купюру, але останні не перестають виливатися й купірувати себе самі згідно з шизоїдними розколами, які обертаються проти капіталізму і які його підпилюють. Завжди готовий розширити свої

внутрішні межі, капіталізм залишається підвладним загрозі з боку зовнішньої межі, й тим більше ризикує, що остання прийде й розколе його зсередини, тим більше розширюються його внутрішні межі. Саме тому лінії втечі є виключно творчими й позитивними: вони конституюють інвестування соціального поля, не менш повне, не менш тотальне, ніж інвестування протилежне. Інвестування параноїдальне та інвестування шизоїдне є двома протилежними полюсами лібідозного несвідомого інвестування, з яких один підпорядковує виробництво бажання утворенню суверенності та стадному ансамблю, який з нього випливає, а інший здійснює протилежне підпорядкування, розгортає напрямок сили і підпорядковує стадний ансамбль молекулярним множинностям за допомоги бажання. Й якщо правильно, що маячня співіснує із соціальним полем, можна бачити, як у кожній маячні співіснують два полюси й фрагменти шизоїдно-революційного інвестування збігаються з блоками інвестування параноїдально реакційного. Коливання між двома полюсами є для маячні навіть конститутивним. Проте з'ясовується, що коливання не має характеру рівності і що шизоїдний полюс радше потенційний стосовно актуального параноїдального полюса (як розраховувати на мистецтво та науку інакше, ніж як на потенційності, оскільки сама їхня актуальність легко контрольована утвореннями суверенності?). Адже два полюси несвідомого лібідозного інвестування не мали ні спільного відношення, ні однієї і тієї самої форми відносин з передсвідомими інвестуваннями інтересу. З одного боку, справді, інвестування інтересу фундаментально приховує параноїдальне інвестування бажання й посилює його тією мірою, якою приховує: воно ним прикриває ірраціональний характер під існуючим порядком інтересів, причин і засобів, цілей та міркувань; або воно саме викликає й створює інтереси, які раціоналізують параноїдальне інвестування, або, понад те, передсвідоме інвестування, справді революційне, цілком підтримує параноїдальне інвестування на рівні *лібідо* тією мірою, якою новий соціум продовжує підпорядковувати собі виробництво бажання в ім'я вищих інтересів революції та неминучого зчеплення причинності. В іншому випадку потрібно, щоб передсвідомий інтерес, навпаки, відкривав необхідність інвестування іншого роду і щоб він здійснював деякий розрив з каузальністю як постановку під знак запитання цілей та інтересів. Адже проблема не є тією ж самою: недостатньо сконструювати новий соціум як ціле тіло, але необхідно перейти до іншої іпостасі цілого соціального тіла, де простягаються та вписуються молекулярні утворення бажання, які повинні підпорядкуватися новому молярному ансамблеві. Тільки там досягають перериВчастості та несвідомого у революційний спосіб. Таким

чином, це може здійснитися лише за ціну й під прикриттям розриву з каузальністю. Бажання є вигнання, бажання є пустеля, яка перетинає тіло без органів і змушує нас перейти від однієї з цих іпостасей до іншої. Ніколи не вигнання індивідуальне, ніколи не пустеля персональна, але вигнання та пустеля колективні. Надто очевидним є те, що вихід з революції тісно по[illegible]оці тій з інтересом експлуатованих і покріпачених мас. Але проблема полягає в природі цього зв'язку як детермінованого каузального зв'язку або як зв'язку іншого роду. Йдеться про те, щоб знати, як реалізується революційний потенціал у самому його відношенні з експлуатованими масами або "найслабшими ланками" конкретної системи. Перші або останні, чи діють вони на своєму місці, у порядку причин та цілей, які просувають новий соціум, або ж, навпаки, вони є місцем та агентом несподіваного раптового вторгнення, вторгнення бажання, яке пориває з причинами та цілями і яке розгортає соціум його новою іпостассю? У підпорядкованих групах бажання ще визначається за допомоги порядку причин та цілей і саме тче всю систему макроскопічних відносин, які визначають гігантські ансамблі під утворенням суверенності. Групи-суб'єкти, навпаки, як єдину причину мають розрив причинності, лінії революційної втечі, й хоча можна й належить окреслити в каузальних серіях об'єктивні чинники, які уможливили такий розрив, як, наприклад, найбільш крихкі ланки ланцюжка, лише порядок бажання та його вторгнення дає змогу усвідомити реальність, яку воно приймає певної миті у певному місці[1]. Добре видно, як усе може співіснувати й змішуватися: у "леніністській купюрі", коли більшовицька група або принаймні одна частина цієї групи вбачає безпосередню можливість пролетарської революції, яка не слідувала б із прогнозованого каузального порядку співвідношення сил, але сильно прискорювала речі, заглиблюючися в пролам (втеча або "революційне пораженство"), насправді все співіснує: передсвідомі інвестування у деяких, хто не вірить у цю можливість, передсвідомі інвестування у тих, хто "бачить" можливість нового соціуму, але підтримує його в плані молярної каузальності, яка, проте, вже є частиною нової форми суверенності, нарешті, передсвідомі революційні інвестування, які здійснюють справжній розрив каузальності у площині бажання. Й у тих самих людей можуть збігатися найрізноманітніші типи інвестування, у той чи той момент можуть проникати одна в одну два типи груп. Адже дві групи нагадують детермінізм і свободу у Канта: у них спільний закон і однаковий режим. Актуалізація революційної потенційності менше пояснюється за допомоги стану передсвідомої каузальності, в якій вона, проте, розу-

---

1 Про аналіз груп-суб'єктів, їхні відносини з бажанням та з каузальністю див.: *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique.

міється, ніж за допомоги справжньої фактичності лібідозної купюри у певний момент, шизорозколу, чиєю єдиною причиною є бажання, тобто розрив каузальності, який примушує переписати історію самої реальності й здійснює цей навдивовиж двозначний момент, де все можливе. Звичайно, шизорозкол був приготована підземною працею причин, цілей та інтересів; безперечно, цей порядок причин ризикує закритися на себе й залатати пролам в ім'я соціуму та своїх інтересів. Звичайно, можна завжди після всього сказати, що історія ніколи не переставала бути керованою одними й тими самими законами ансамбля та великих чисел. Залишається тільки, щоб шиза здобувала статус існування лише завдяки бажанню без причини й без мети. Неможлива в порядку причин, вона стає реальною за допомоги речі іншого порядку: бажання, бажання-пустелі, інвестування революційного бажання. Й саме це підкладає вибухівку під капіталізм: звідки прийде революція і якою буде її форма *в* експлуатованих масах? Вона мов смерть: звідки, коли? Декодифікований, детериторизований потік, який тече надто далеко, який купірує надто витончено, уникаючи аксіоматики капіталізму. Що там на обрії — Кастро, Араб, Чорна Пантера, Китаєць? Травень 1968 року, внутрішній маоїст, пересаджений мов пустельник на заводський димар? Кожного разу додається нова аксіома, щоб залатати попередній пролам; фашистські полковники починають читати Мао; Кастро є щось неможливе як таке; створюються гетто; на допомогу закликають синдикати; винаходять найжахливіші форми "залякування"; посилюється придушення інтересів — так звідки ж прийде нове вторгнення бажання?[1].

Все, що ми прочитаємо згодом про написане тут, міститиме численні закиди на нашу адресу: щодо надто великої віри в чисту потенційність мистецтва й навіть науки; щодо заперечення або мінімізації ролі класів та класової боротьби; щодо боротьби за ірраціоналізм бажання; щодо ідентифікації революціонера з шизофреніком; потрапляння в усі відомі пастки, надто відомі. Це було б поганим читанням, і ми не знаємо, що було кращим — погане читання чи відсутність такого. Та, безперечно, існують інші, більш серйозні закиди, про які ми не думали. Але стосовно попередніх зазначимо, в першу чергу, що мистецтво і наука мають спільну революційну потенційність, і нічого більше, і що ця потенційність з'являється тим більше, чим менше запитують, що вони воліють сказати, з точки зору означального та означуваних, збережуваних виключно для фахівців; але вони надсилають у соціум дедалі більш декодовані, тобто декодифіко-

1 Андре Глюксман проаналізував природу цієї соціальної контрреволюційної аксіоматики в своїй книзі "Дискурс війни" (*Glucksmann A.* Le Discours de la guerre. — P.: L'Herne, 1967).

вані, й детериторизовані потоки, чутливі до всього, що примушує соціальну аксіоматику дедалі більш ускладнюватися, дедалі більш насичуватися до такої міри, що митець та вчений можуть бути змушені приєднатися до об'єктивної революційної ситуації, що слід розуміти як реакцію проти авторитарності Держави, за своєю природою некомпетентної й надто кастраційної (оскільки Держава нав'язує Едіпа власне художнього, власне наукового). По-друге, ми ніяким чином не применшили важливість передсвідомих інвестувань класу та інтересу, які мають підстави у самій мікроструктурі; вони тим більш значимі для нас, оскільки в інфраструктурі вони є індикаторами лібідозних інвестицій іншої природи, або узгоджуючися з ними, або суперечачи їм. "Як можна зрадити революцію?" Це не та постановка питання; вже було сказано, що на зраду тут не чекають, бо вона там є від самого початку (підтримка несвідомих параноїдальних інвестувань у революційних групах). І якщо ми розглядаємо бажання як революційну інстанцію, то саме тому, що віримо, що капіталістичне суспільство може винести безліч проявів інтересів, але ніяк не маніфестацій бажання, яке задовольнилося б, висадивши в повітря його базові структури. Ми думаємо про бажання як про ірраціональність будь-якої раціональності, а не тому, що воно є нестача, жадоба або прагнення, але тому, що воно є виробництво бажання і бажання, яке продукує, реальне бажання або реальність-у-собі. Нарешті, ми зовсім не гадаємо, що революціонер є шизофреніком. Навпаки, ми не припиняли розрізняти шизофреника як істоту та шизофренію як процес; таким чином, останній може визначити себе лише стосовно зупинень, продовжень у порожнечі або у фіналістських ілюзіях, що їх репресія нав'язує самому процесові. Саме тому ми говорили лише про шизоїдний полюс лібідозного інвестування соціального поля, щоб якомога повніше уникнути змішення шизофренічного процесу з продукцією шизофреніка. Шизофренічний процес (шизоїдний полюс) є революційним у тому самому розумінні, в якому параноїдальний підхід є реакційним і фашистським, і вільним від будь-якого фаміліалізму; не психіатричні категорії повинні змусити нас зрозуміти економіко-політичні детермінації, але навпаки.

Й відтак ми не шукаємо ніякого виверту, говорячи, що шизоаналіз *як такий* не може запропонувати ніякої програми. Якби він її мав, вона була б одночасно гротескною та тривожною. Він не приймає себе ні за партію, ні навіть за групу й не претендує на те, щоб говорити від імені мас. У рамках шизоаналізу аж ніяк не повинна вироблятися політична програма. Й, нарешті, шизоаналіз — це щось, що не претендує на те, щоб говорити хоч би то від чийогось імені, навіть (і особливо) від імені психоаналізу; йдеться лише про враження — про враження, що у психоаналізі

не все гаразд і що цей негаразд мав місце від самого початку. Ми все ще надто компетентні, ми хотіли б говорити від імені абсолютної некомпетентності. Хтось нас запитав, чи бачили ми коли-небудь шизофреніка, — ні, ми його ніколи не бачили. Якщо цей хтось вважає, що у психоаналізі все гаразд, ми не говоримо для нього й для нього ми забираємо назад усе, що ми сказали. Отже, якими є відносини шизоаналізу з політикою, з одного боку, та з психоаналізом — з іншого? Все обертається навколо машини бажання та виробництва бажання. Шизоаналіз як такий не ставить проблему природи соціуму, який повинен вийти з революції; він не претендує на яке-небудь значення для самої революції. Він лише запитує, яке місце посідає цей соціум у виробництві бажання, яку рушійну роль там відіграє бажання; в яких формах виникає примирення режиму виробництва бажання з режимом соціального виробництва, оскільки це у будь-якому випадку одне виробництво, але у двох різних режимах — отже, якщо в цьому соціумі як цілому тілі існує можливість перейти від однієї іпостасі до іншої, тобто від іпостасі, де організуються молярні ансамблі соціального виробництва, до іншої, не менш колективної іпостасі, де формуються молекулярні множинності виробництва бажання, — якщо такий соціум може якось підтримати сили, які призводять до того, що виробництво бажання підпорядковує собі соціальне виробництво, при цьому не руйнуючи його, оскільки це одне й те саме виробництво у різних режимах, — чи існує в такому разі, та яким чином, утворення груп-суб'єктів і т.д. І якщо нам хтось відповість, що ми відстоюємо право на байдикування та на непродуктивність або на виробництво мрії та фантазму, ми також будемо задоволені, хоча ми не переставали твердити протилежне, — і що виробництво бажання продукує реальність, і що реальність має мало спільного з фантазмом та сновидінням. На противагу Рейхові, шизоаналіз не створює ніякої природної відмінності між економікою політичною та економікою лібідозною. Він лише запитує, якими є соціальні та технічні машинні знаки, — на тілі соціуму, на машинах бажання, як вони дістаются їхньої машинерії. Кожний знає, що шизоїд являє собою машину; всі шизики це кажуть, а не тільки крихітка Джой. Питання полягає в тому, щоб знати, чи є шизофреніки живими машинами змертвілої праці, які протистоять мертвим машинам праці живої, якою вона є за капіталізму. Ачи ж, навпаки, машини бажання, машини технічні та соціальні поєднуються в процесі шизофренічного виробництва, який більше не продукує шизофреників. Мод Манноні у своїх "Листах до міністрів" пише: "Один з цих юнаків, оголошений нездатним до навчання, успішно проходить третій клас, за умови, що він займається при цьому механікою. Механіка — його пристрасть. Працівник гаражу був

його найкращим лікарем. Якщо ми позбавимо його механіки, він знову стане шизофреніком". У неї немає наміру похвалятися ні ерготерапією, ні досягненнями соціальної адаптації. Вона відзначає цей пункт, де соціальна машина, технічна машина, машина бажання тісно взаємодіють і їхні режими комунікують. Вона запитує, чи здатне це суспільство на таке, й чого воно варте, якщо воно на таке не здатне. Саме у цьому й полягає спрямованість соціальних, технічних, наукових, художніх машин, коли вони є революційними: формувати машини бажання, дороговкази яких вони вже мають у своєму власному режимі, натомість машини бажання формують їх у режимі, який є їхнім режимом і в позиції бажання.

Якою є, нарешті, опозиція шизоаналізу та психоаналізу; в усій сукупності негативних та позитивних завдань? Ми не переставали протиставляти два різновиди несвідомого або дві інтерпретації несвідомого: одна — шизоаналітична, інша — психоаналітична; одна — шизофренічна, інша — едіпівсько-невротична; одна — абстрактна і невиражальна, інша — уявна; але, крім того, одна — справді конкретна, інша — символічна; одна — машинна, інша — структурна; одна — молекулярна, мікропсихічна і мікрологічна, інша — молярна і статистична; одна — матеріальна, інша — ідеологічна; одна — продуктивна, інша — експресивна. Ми бачили, наскільки у своєму негативному завданні шизоаналіз має бути брутальним: дефамілізація, деедіпізація, декастрація, дефалізація, руйнування театру, сновидінь і фантазму, декодування, декодифікація, детериторизація — жахаюче лікування, недоброзичливі дії. Але все відбувається водночас. Оскільки водночас процес звільняється — процес виробництва бажання, який слідує своїм молекулярним лініям втечі, які вже визначили завдання шизоаналітика. Й ще — лінії втечі є повними молярних або соціальних інвестувань, які проникають у все соціальне поле: а тому завдання шизоаналізу полягає, нарешті, в тому, щоб відкрити у кожному випадку природу лібідозних інвестувань соціального поля, їхніх можливих внутрішніх конфліктів, їхніх відносин з передсвідомими інвестуваннями цього самого поля, їхніх можливих конфліктів з останніми, коротше, повної гри машин бажання та придушення бажання. Здійснити процес, а не зупинити його, не змусити його обертатися у порожнечі, не надавати йому мети. Ніколи, мабуть, не зайдуть так далеко у детериторизації, декодуванні та декодифікації потоків. Оскільки нова земля ("Воістину земля стане місцем зцілення") не є невротичною або перверзійною ретериторизацією, яка зупиняє процес або фіксує для нього цілі, вона не перебуває більше ані позаду, ані попереду, вона збігається зі здійсненням процесу виробництва бажання, того процесу, який виявляється вже

здійсненим у тій іпостасі, в якій він здійснює себе. Нам, отже, залишається побачити, як у дійсності водночас здійснюються ці різні завдання шизоаналізу.

ЗМІСТ

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Ж.Дельоз, Ф.Гваттарі

Капіталізм і шизофренія : Анти-Едіп

Здано до набору 01.09.96. Підписано до друку 31.10.96.
Формат 84х108/32. Папір друк. №1. Гарнітура "Таймс". Друк офсетний
Ум. друк. арк. 20,16. Наклад 2500. Зам. №6-525.

Видавництво "КАРМЕ"
Київ, Печерський узвіз, 8.

ВАТ "Книжкова друкарня наукової книги"
Київ, вул.Б.Хмельницького,19.